MASTER NEGATIVE
NO. 93-81197-8

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

AUTHOR:

GIZYCKI, GEORG VON

TITLE:

KANT UND SCHOPENHAUER

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1888

Master Negative #

93-81197-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

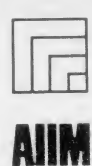
193KD
G44 Giżycki, Georg von, 1851-1895.
Kant und Schopenhauer: zwei aufsätze von Georg von Giżycki. Leipzig, Friedrich, 1888.
112 p. 19 cm.

127750

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-22-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

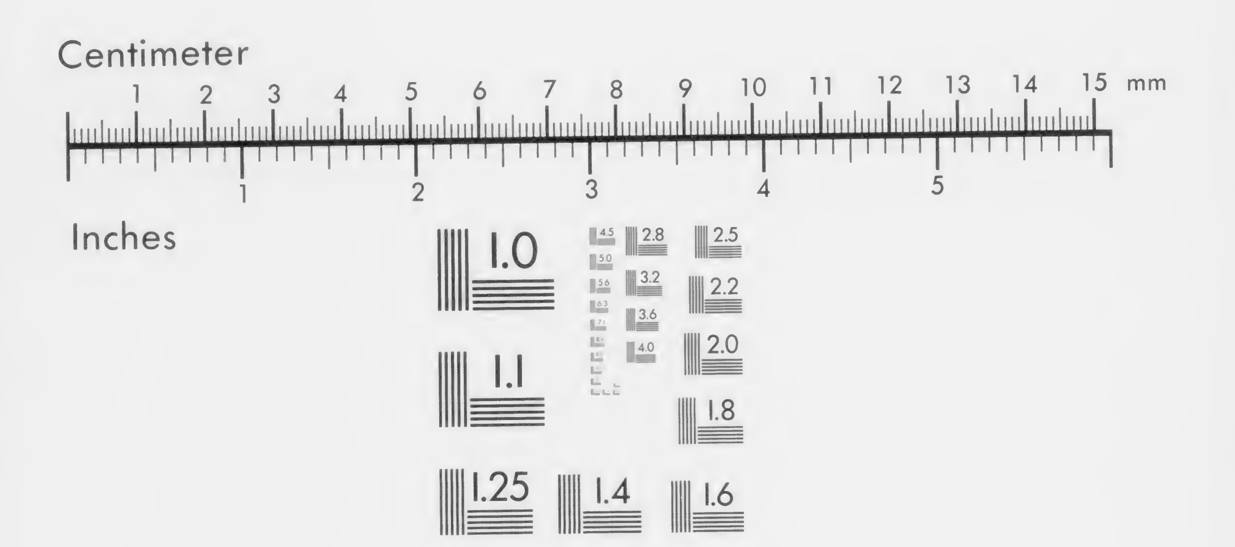


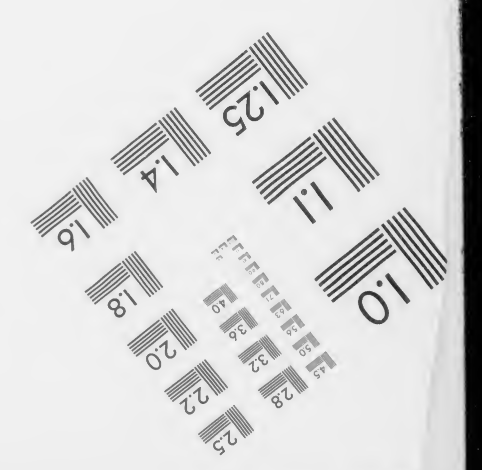
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

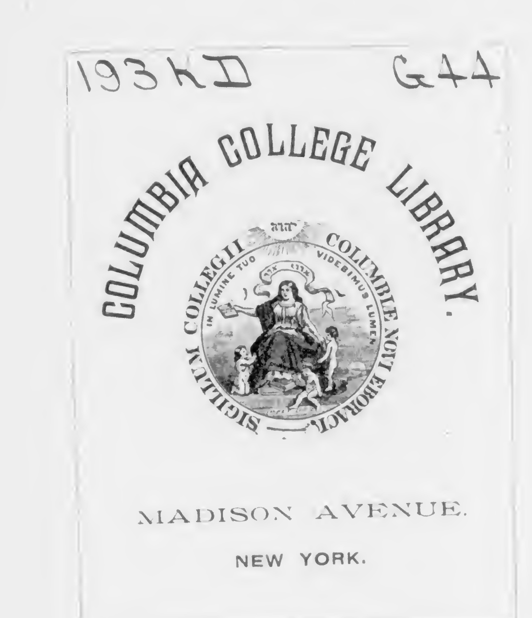
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.


GUSTAV E. STECHERT
828 Broadway
NEW-YORK.


193KD G44
COLUMBIA COLLEGE LIBRARY.
SIGILLUM COLLEGII COLUMBIAE NOVI EBORACI.
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
MADISON AVENUE.
NEW YORK.

Kant und Schopenhauer.

Zwei Aufsätze

von

Georg von Gizycki.



Leipzig.
Verlag von Wilhelm Friedrich.
K. R. Hofbuchhändler.
1888.

Kant und Schopenhauer.

Vorwort.

Die folgenden Blätter enthalten den wenig veränderten Abdruck zweier Aufsätze, welche in den Sonntags-Beilagen der „Vossischen Zeitung" No. 11 bis 16 des Jahrgangs 1886 und No. 8 bis 10 und 12 bis 15 dieses Jahrgangs erschienen sind. Der größte Theil des Artikels in No. 15, 1886, ist in Wegfall gekommen, da derselbe in meiner „Moralphilosophie" (Leipzig, W. Friedrich, 1888) eine passendere Stelle gefunden hat.

Berlin, im Juni 1888.

Georg von Gizycki.

Inhalt.



Kant's praktische Philosophie.

Eine Säkularbetrachtung.

Es giebt nur Einen deutschen Moralphilosophen, der zu allgemeinerem und dauerndem Ansehen und Einfluß gelangt ist: Immanuel Kant. Hundert Jahre sind seit dem Erscheinen seiner ethischen Hauptwerke verflossen[1]), und noch

[1]) Kant's „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" erschien 1785, seine noch berühmtere „Kritik der praktischen Vernunft" 1788. Schopenhauer sieht ersteres Werk als das bedeutendere an, und wir können ihm nicht anders als beipflichten. Der Leser der „Grundlegung" findet in der „Kritik" kaum einen neuen ethischen Gedanken; und so oft auch die alten wiederholt werden, so werden sie doch dadurch nicht klarer gemacht. Dabei ist das Schema, in das dieselben, um, Kant's „Liebe zur architektonischen Symmetrie" gemäß, eine der „Kritik der reinen Vernunft" parallele Darstellung zu erhalten, eingezwängt werden, dem Inhalte so unangemessen wie möglich. Der Hauptunterschied zwischen den beiden ethischen Hauptwerken Kant's besteht darin, daß Dieser in dem späteren seine ihm eigenthümlichen Ansichten noch zuversichtlicher ausspricht und dabei oft weniger vorsichtig verfährt, und daß er seine früher nur angedeutete Lehre vom „höchsten Gut" weiter ausführt und seine Ethik mit einer Theologie verknüpft. — Von Kant's übrigen Werken sind die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) und die „Metaphysik der Sitten" (1797) die für die Ethik wichtigsten. Letztere Schrift, in Kant's dreiundsiebenzigsten Lebensjahre veröffentlicht, zeigt zwar schon die Spuren des Alters des Philosophen (welcher sieben Jahre darnach an Altersschwäche starb, nachdem schon lange zuvor sein Geist abgestorben war — eine

immer beschäftigen wir uns mit keinem Ethiker mehr als mit ihm; und er ist der einzige deutsche Moralphilosoph geblieben, der auch im Auslande in weiteren Kreisen bekannt geworden ist. Und doch ist er auch wiederum derjenige, gegen den am meisten polemisirt worden ist und noch gestritten wird. Was ist der Grund dieses Interesses an der Kantischen Ethik?

Man hat zuweilen gesagt, es finde nur in dem Umstande seine Erklärung, daß Kant's theoretische Philosophie, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ entwickelt ist, allgemeinen, wohlverdienten Ruhm geerntet habe und dadurch auch auf seine praktische Philosophie, welche weit weniger Bedeutung habe, die Aufmerksamkeit gelenkt worden sei. Wir können uns dieser Ansicht nicht anschließen. Wir meinen, Kant's praktische Philosophie scheint mit eigenem Licht. Wie gerade ihr sein Hauptinteresse zugewandt blieb[2]), so auch war sie es, welche dem Philosophen die meisten Bewunderer gewann. Kant wurde ein Weiser genannt: ein Ruhmestitel, den an erster Stelle seine Lebensphilosophie, seine Ethik ihm eingetragen hat.[3]) Wenn einst die Geschichte die Frage beantworten wird: „Was bleibt

Folge seiner geistigen Ueberanstrengungen); sie verdient aber doch ein eingehendes Studium.

[2]) In einem Briefe an Marcus Herz vom Juni 1778 drückt er die Hoffnung aus, daß sein „akademisches Leben in Ansehung des Hauptzweckes, den er jederzeit vor Augen habe, nicht fruchtlos verstreichen werde, nämlich gute und auf Grundsätze errichtete Gesinnungen zu verbreiten, in gut geschaffenen Seelen zu befestigen, um dadurch der Ausbildung der Talente die einzig zweckmäßige Richtung zu geben.“ Und in den „Fragmenten aus seinem Nachlasse“ findet sich die Bemerkung: „Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.“

[3]) Borowski bemerkt in seiner (von Kant selbst genau revidirten

von Kant?“ so, glauben wir, wird sich zeigen, daß ungleich mehr von Kant dem Ethiker, als von Kant dem Erkenntnißtheoretiker Bestand hat.

Kant war wirklich ein Ethiker. Manche von denen, welchen man diesen Namen giebt, haben den Gegenstand ihrer Forschungen im Grunde „wegerklärt;“ sie haben die Ethik auf etwas zurückgeführt, was nicht Ethik ist, — auf eine Klugheitslehre, oder Gesundheits- oder Gesellschaftslehre, oder auf ein Kapitel der Geschichte oder der Psychologie. Kant nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Pflichtbewußtsein des Menschen, und er macht die praktisch-direktive Abzweckung der Ethik geltend. „In einer praktischen Philosophie,“ sagt unser Denker, „ist es uns nicht darum zu thun, Gründe anzunehmen von dem, was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll.“[4]) „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“[5]) „Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst,

und berichtigten) „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's“ (1804), S. 98, daß man zuweilen, „bloß auf den Grund seiner moralischen Schriften, ein Zutrauen zu seinem Herzen, zu seinem Rath und Anweisungen bezeuget, welches beinahe beispiellos ist.“ Man verlangte von ihm sogar „Entscheidung verwickelter Gewissensskrupel.“ Ein Brief an ihn (mitgetheilt von Borowski, S. 255) fängt also an: „Großer Kant! Zu dir rufe ich, wie ein Gläubiger zu seinem Gott, um Hilfe, um Trost oder Bescheid zum Tode.“

[4]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In der achtbändigen Hartenstein'schen Ausgabe der Kantischen Werke, nach welcher ich citire, IV. Bd., S. 255.

[5]) Kritik der praktischen Vernunft. Anfang des „Beschlusses.“ Werke. V. Bd., S. 167.

doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzeln deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?“ [6]

Gerade wegen dieser „imperativen Form“ der Kantischen Ethik hat Schopenhauer dieselbe angegriffen. Der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sagte er, müsse sich „begnügen mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden und Geschehenden, um zu einem Verständniß desselben zu gelangen;“ er habe „hieran vollauf zu thun, viel mehr, als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist.“ [7] Nun hat ohne Zweifel der menschliche Geist ein Bedürfniß, sich der Sphäre des menschlichen Handelns gegenüber auch rein betrachtend und forschend zu verhalten, um zu einem tieferen Begreifen desselben, einem klareren Bewußtsein über dasselbe zu gelangen; und so haben alle Moralphilosophen, Kant nicht ausgenommen, sich dem Gebiete des Moralischen gegenüber auch rein theoretisch verhalten. Aber der Mensch verlangt zugleich nach einer rationellen Leitung seines Handelns; er verlangt nach einer Disziplin, die ihm dieses praktische Bedürfniß befriedige. Die meisten Ethiker haben demselben entsprochen;

---

6) Kritik der praktischen Vernunft. I. I., 3. Werke. V. Bd. S. 91.
7) Schopenhauer, Die Grundlage der Moral. § 4. Werke. IV. Bd. II. S. 120.

sie haben auf die Ergebnisse ihrer rein wissenschaftlichen Forschungen eine Lehre des rechten Lebens, eine ars vitae gegründet. Dies ist die Bedeutung der Philosophie „nach ihrem Weltbegriff:“ welcher auch „dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizirte und in dem Ideal des Philosophen sich als ein Urbild vorstellte.“ „Weltbegriff“ heißt nach Kant „derjenige, der das betrifft, was Jedermann nothwendig interessirt.“ — Der „Philosoph“ ist darnach „der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.“ „Der Mathematiker, der Naturkündiger, der Logiker,“ sagt Kant, „sind, so vortrefflich die ersteren auch überhaupt im Vernunfterkenntnisse, die zweiten besonders im philosophischen Erkenntnisse Fortgang haben mögen, doch nur Vernunftkünstler. Es giebt noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern. Diesen allein müßten wir den Philosophen nennen.“ Philosophie „bezieht Alles auf Weisheit.“ [8]

Aber „wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll?“ fragt Schopenhauer. „Was berechtigt euch, dies vorweg anzunehmen?“ Die Antwort ist: unser moralisches Bewußtsein — wie es jener Denker selbst zum Ausdruck bringt. Denn er spricht [9] von „Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung,“ welche die Thaten Anderer erregen, von „Zufriedenheit und Unzufriedenheit, die bis zur Gewissensangst gehen kann, welche die eigenen Handlungen hervorrufen,“ von einem Gefühle der Verantwortlichkeit, des Verdienstes und der Schuld. Er hat damit auch die Ant-

---

8) Kritik der reinen Vernunft. Transscendentale Methodenlehre. 3. Hauptstück. Werke. III. Bd. S. 552, 559.
9) Grundlage der Moral. S. 257 u. ö.

wort gegeben auf die Frage, was es denn sei, was dem spezifisch moralischen Sollen als Strafe oder Belohnung Nachdruck verleihe. Der Hauptunterschied zwischen Kant und Schopenhauer ist nur der, daß dieser eine dem Handeln vorausgehende Gewissensstimme, ein direkt „antreibendes," befehlendes oder verbietendes Gewissen nicht anerkennt, und daß er — eine Folge gewisser Grundbestimmungen seiner besonderen Metaphysik — eine Veredelung oder Verschlechterung des uns angeborenen Charakters für unmöglich erklärt, „viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könne." Diese letztere Meinung — die alle moralische Erziehung illusorisch macht — wird nicht viele Anhänger finden; und die erstere wird, wie Wenige bezweifeln werden, durch die unmittelbare Selbstwahrnehmung widerlegt. Die Vorstellung, daß eine uns angemuthete Handlung unrecht, schlecht, böse ist, erregt in uns einen (stärkeren oder schwächeren) Gegenimpuls gegen die Ausführung derselben, — der freilich (je nach der moralischen Beschaffenheit des Individuums) von anderen Impulsen überwältigt werden kann; und die Vorstellung, daß eine Handlung gut, recht, pflichtgemäß ist, erregt einen Impuls, sie zu vollbringen, — der freilich gleichfalls, weil er nicht der einzige Trieb des Menschen ist, nicht in allen Fällen zu dem entsprechenden Handeln führt. Das moralische Sollen, so sagt Kant selbst[10]), „ist eigentlich ein Wollen" — nämlich der freie Wille des Menschen, recht zu handeln.

Diese Betonung des centralen Grundbegriffes der Moral ist ein unvergängliches Verdienst der Kantischen Ethik. Wir werden ihren segensreichen Einfluß um so höher schätzen, wenn wir erwägen, daß zu Kant's Zeit die egoistische Moraltheorie des Helvétius und seiner Nachfolger auch in Deutschland viele

[10]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 297.

Anhänger gewonnen hatte. Dieser trat Kant auf das Nachdrücklichste entgegen, und ihm verdanken wir es, daß die deutsche Ethik dieses Jahrhunderts kein (oder so gut wie kein) Moralsystem aufweist, in dem das Selbstinteresse als das bestimmende Prinzip angesehen wird. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit nennt Kant das am meisten verwerfliche, „nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jeder Zeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt, indem es ganz was Anderes ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen; sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursache der Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen."[11]) „Das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird."[12]) „Die Selbstliebe .... als Prinzip aller unserer Maximen angenommen, ist gerade die Quelle alles Bösen."[13]) Von einer Allgemeingiltigkeit der sittlichen Gesetze könne bei Voraussetzung des Prinzips der eigenen Glückseligkeit nicht die Rede sein. „Denn der Wille Aller hat alsdann nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein Jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälligerweise auch mit Anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange

[11]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 290.
[12]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 37.
[13]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 139.

nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befaßt werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtender Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie u. s. w., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: „„Was mein Bruder haben will (Mailand), das will ich auch haben.““[14]) Auch ist, was Pflicht sei, ungleich leichter zu erkennen, als was dem eigenen größten Interesse entspricht. „Was Pflicht sei, bietet sich Jedermann von selbst dar; was aber wahren, dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf bestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen.“[15])

Der Appell an das wohlverstandene Interesse, den man so oft aus dem Grunde vertheidigt hat, daß er allein, oder doch er am meisten, zu einem rechtlichen Verhalten bestimme, indem er die Menschen lehre, ihren Vortheil im Vortheil Aller zu finden, ist thatsächlich weit weniger wirksam, als der Appell an die Pflicht es ist: eine Wahrheit, auf welche Kant wiederholt zurückkommt. Die reine Vorstellung der Pflicht habe einen „viel mächtigeren Einfluß als alle anderen Triebfedern“[16]), im besondern sei sie, „bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem eigennützigen Prinzip

[14]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 29.

[15]) Ebendas. S. 39.

[16]) Grundlegung. S. 258 f.

entlehnte Bewegungsgründe.“[17]) Er weist auf die innere Erfahrung hin, „daß keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer, die Pflicht über Alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischsten Anlockungen desselben ringenden und dennoch — wie man mit Recht meint, daß der Mensch es vermöge — sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll, das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt. Wenn der Mensch öfters hierauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen — eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist: — so würde es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen.“[18]) — „Ich habe,“ sagt Kant, „einen Brief vom sel. vortrefflichen Sulzer, worin er mich fragt: was doch die Ursache sein möge, warum die Lehren der Tugend, so viel Ueberzeugendes sie auch für die Vernunft haben, doch so wenig ausrichten. Meine Antwort wurde durch die Zurüstung dazu, um sie vollständig zu geben, verspätet. Allein es ist keine andere, als daß die Lehrer selbst ihre Begriffe nicht ins Reine gebracht haben und indem sie es zu gut machen wollen, dadurch, daß sie allerwärts Bewegursachen zum Sittlichguten

[17]) Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Werke. VI. Bd. S. 317.

[18]) Ebendas. S. 319.

auftreiben, um die Arzenei recht kräftig zu machen, die sie verderben. Denn die gemeinste Beobachtung zeigt, daß, wenn man eine Handlung der Rechtschaffenheit vorstellt, wie sie von aller Absicht auf irgend einen Vortheil, in dieser oder einer andern Welt, abgesondert, selbst unter den größten Versuchungen der Noth oder Anlockung mit standhafter Seele ausgeübt worden, sie jede ähnliche Handlung, die nur im mindesten durch eine fremde Triebfeder affizirt war, weit hinter sich lasse und verdunkele, die Seele erhebe und den Wunsch errege, auch so handeln zu können. Selbst Kinder von mittlerem Alter fühlen diesen Eindruck, und ihnen sollte man Pflichten auch niemals anders vorstellen." [19])

Nur Handlungen, die aus Pflicht geschehen, haben ächten moralischen Werth; Handlungen dagegen, die zwar der Regel der Pflicht gemäß sind, aber aus anderen Triebfedern hervor-

---

[19]) Grundlegung. S. 259. Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. Methodenlehre. S. 157—163. „Fast durchgängig" fehle unsern Schülern etwas, sagt Kant in seinen Bemerkungen „über Pädagogik" (Werke. VIII. Bd. S. 504) — und es ist seitdem nicht besser geworden, — „was doch sehr die Bildung der Kinder zur Rechtschaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechismus des Rechts." „Gäbe es ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren." Es sei „von der größten Wichtigkeit in der Erziehung," sagt Kant in seiner „Metaphysik der Sitten" (Werke. VII. Bd. S. 296 f.), „den moralischen Katechismus nicht mit dem Religionskatechismus vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu lassen; sondern jederzeit den ersteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen."

gehen, enthalten zwar „Legalität," aber nicht „Moralität." [20]) „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein; aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig ist . . . Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen." [21])

Diesen „Rigorismus" Kant's hat bekanntlich Schiller angegriffen, in seiner Abhandlung „über Anmuth und Würde" (1793). In der Kantischen Moralphilosophie sei „die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht verführen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. — Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum," fragt unser Dichter, „auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielball seiner Convenienz macht, mußte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeußerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt?" Schiller verlangt, daß Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung in Harmonie gebracht werden; eine „schöne Seele" zu erwerben, solle das Ziel des Menschen sein.

---

[20]) Kritik der praktischen Vernunft. I. I., 3. S. 76 u. ö.
[21]) Ebendas. S. 87.

Kant antwortete hierauf in der zweiten Ausgabe seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1794): „Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellung der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf dem Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten . . . . . Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesin-

nung.“[22]) In der That, der Unterschied zwischen Kant's Schiller's Auffassungsweise ist nicht so groß, als es auf d ersten Anblick scheinen könnte. Sagt dieser doch selbst in ebe jenem Aufsatze: „Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner“ (des Menschen) „Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.“ Und Kant sagt: „Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes.“[23])

Es soll nun nicht geleugnet werden, daß die Form der Kantischen Darstellung an manchen Stellen eine nicht glückliche und rechtmäßigen Angriffen gar sehr ausgesetzt ist. Aber die Grundtendenz derselben läßt sich vollkommen aufrecht erhalten. Schiller meint, daß „durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde.“ Allein Kant hat es begründet, daß er das Sittengesetz als ein Sollen ausdrückt.[24]) Der Mensch ist nicht ein „heiliges“ Wesen, ein Wesen, dessen Antriebe sämmtlich auf das Gute gingen; sondern es wirken Kräfte, mächtige Kräfte in ihm, welche die Erfüllung der Pflicht oft schwer und peinvoll machen — welche Selbstzwang, Selbstverleugnung erforderlich machen, wenn das Gute gethan werden soll. Wer meint, daß die Pflicht stets

---

[22]) Werke. VI. Bd. S. 117 f. — Schiller war über die Beachtung, welche seine Einwendungen bei Kant gefunden hatten, sehr erfreut. „Ich kann Dir nicht sagen,“ so schrieb er an Körner am 18. Mai 1794, „wie es mich freut, daß diese Schrift in seine Hände fiel, und daß sie diese Wirkung auf ihn machte.“

[23]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 244.

[24]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 261 u. f. 282. 287 u. f. 297. Kritik der praktischen Vernunft. S. 20. 34. 86. Metaphysik der Sitten. S. 182 u. f.

Kant antwortete hierauf in der zweiten Ausgabe seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1794): „Herr Prof. Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellung der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf dem Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten . . . . . Fragt man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung derselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung.“ [22]) In der That, der Unterschied zwischen Kant's und Schiller's Auffassungsweise ist nicht so groß, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Sagt dieser doch selbst in eben jenem Aufsatze: „Aber diese Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner“ (des Menschen) „Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann.“ Und Kant sagt: „Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes.“ [23])

Es soll nun nicht geleugnet werden, daß die Form der Kantischen Darstellung an manchen Stellen eine nicht glückliche und rechtmäßigen Angriffen gar sehr ausgesetzt ist. Aber die Grundtendenz derselben läßt sich vollkommen aufrecht erhalten. Schiller meint, daß „durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde.“ Allein Kant hat es begründet, daß er das Sittengesetz als ein Sollen ausdrückt. [24]) Der Mensch ist nicht ein „heiliges“ Wesen, ein Wesen, dessen Antriebe sämmtlich auf das Gute gingen; sondern es wirken Kräfte, mächtige Kräfte in ihm, welche die Erfüllung der Pflicht oft schwer und peinvoll machen — welche Selbstzwang, Selbstverleugnung erforderlich machen, wenn das Gute gethan werden soll. Wer meint, daß die Pflicht stets

---

[22]) Werke. VI. Bd. S. 117 f. — Schiller war über die Beachtung, welche seine Einwendungen bei Kant gefunden hatten, sehr erfreut. „Ich kann Dir nicht sagen,“ so schrieb er an Körner am 18. Mai 1794, „wie es mich freut, daß diese Schrift in seine Hände fiel, und daß sie diese Wirkung auf ihn machte.“

[23]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 244.

[24]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 261 u. f. 282. 287 u. f. 297. Kritik der praktischen Vernunft. S. 20. 34. 86. Metaphysik der Sitten. S. 182 u. f.

„mit Freuden“ gethan werden müsse, oder daß der wahrhaft tugendhafte Mensch sie stets mit Freuden thun werde, der hat wohl schwerlich sich vergegenwärtigt, welche Anforderungen die Pflicht an den Menschen stellen kann: den Verzicht kann sie verlangen auf alle höchsten irdischen Güter, die der Mensch begehrt — Liebe, Ehre, Reichthum, Wohlbehagen, ja das Leben selbst, — den Verzicht auf Alles in der Welt, außer auf ein gutes Gewissen.

Und wohl that Kant recht daran, jener „windigen, überfliegenden, phantastischen Denkungsart“ entgegenzutreten, welche den Eigendünkel hat, „sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei, zu schmeicheln, und darüber ihre Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollte, als an Verdienst, zu vergessen.“ Das Gerede von den „edeln,“ „überverdienstlichen,“ „großmüthigen“ Handlungen, welches „unsere empfindsamen Schriften“ so lieben, kann nur dahin wirken, „Romanhelden“ hervorzubringen, „die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwänglich Große viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdann ihnen nur unbedeutend klein erscheint, freisprechen.“ Täuschte sich Kant, wenn er meinte, daß zur „Gründung und Kultur moralischer Gesinnungen“ im Menschen vor Allem die Entwicklung des Gefühls der „Ehrfurcht für seine Pflicht“ nothwendig sei, daß die Pflichtvorstellung die „mächtigste und, wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten“ sei, da sie allein einen moralischen Charakter, eine „praktische, consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen,“ gründe? Irrte er, wenn er, gegenüber den augenblicklichen Aufwallungen, den „schmelzenden, weichherzigen Gefühlen oder hochfliegenden, aufblähenden und

das Herz eher welk als stark machenden Anmaßungen,“ auf die Errichtung fester Grundsätze drang?[25]) Die Zeit der „Romantiker“ in Deutschland liefert reichlich Illustrationen zu dem, was Kant im Auge hatte.

Wie der moralische Werth einer Handlung auf dem ihr zu Grunde liegenden Pflichtmotiv, dem „guten Willen“ beruht, so auch beruht der wahre Werth eines Menschen auf der Oberherrschaft dieses guten Willens in seinem Charakter. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des Temperaments, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth, aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll, und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichthum, Ehre, selbst Gesundheit und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der Glückseligkeit, machen Muth und hierdurch öfters auch Uebermuth, wo nicht ein guter Wille da ist, der den Einfluß derselben aufs Gemüth, und hiermit auch das ganze Prinzip zu handeln, berichtige und allgemein zweckmäßig mache.[26])

Der gute Wille ist nicht abhängig von hoher intellektueller Kultur, er kann ebensowohl bei dem schlichtesten Manne, wie wie bei dem Gebildetsten und Talent-

---

[25]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 86 u. f., 89 u. f. 157—163.

[26]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 241.

vollsten sich finden. Und alle Bildung, alles Talent ist nichts, im Vergleich mit einem guten Willen: denn sie bewahren nicht vor schlechtem Handeln. Diese einfache ethische Erwägung ist die Hauptursache des demokratischen Zuges, der die Kantischen Schriften kennzeichnet. „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher," so lesen wir in seinen „Fragmenten"[27]. „Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntniß und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet: ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."

Der gute Wille behält auch dann seinen Werth, wenn seine Anstrengung ohne äußeren Erfolg ist. Das moralische Urtheil Anderer und des eigenen Gewissens, Achtung, Verehrung, Liebe, und Selbstbilligung und innere Zufriedenheit, geht nicht auf äußere Ereignisse, sondern auf die Beschaffenheit des Charakters. „Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur, es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde und nur der gute Wille (freilich nicht etwa ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selber glänzen, als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat. Die

[27]) Werke. VIII. Bd., S. 624.

Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werthe weder etwas zusetzen noch abnehmen."[28])

Die allgemeine Regel, welche uns entscheiden läßt, was in jedem einzelnen Falle Pflicht ist, drückt Kant in diesem „kategorischen Imperativ" aus: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde," oder in einer anderen Formel: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte."[29]) Unter „Maxime" versteht Kant die „praktische Regel" oder den „Grundsatz," nach welchem der Mensch handelt oder handeln will. „Kategorisch" nennt Kant jenen Imperativ, im Unterschiede zu den „hypothetischen Imperativen," weil er unbedingt, schlechterdings, nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer Zwecke, gebietet. „Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas Anderes (als einen Zweck) will, oder ich soll unmittelbar etwas Anderes (als einen Zweck) thun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel . . ., das zweite die Nothwendigkeit der Zwecke . . . nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, wenn ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem Andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine

[28]) Grundlegung. S. 242.

[29]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 269. Vergl. Kritik der praktischen Vernunft. S. 32. Metaphysik der Sitten. S. 22. f.

Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei Theile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will."[30]) Diese sogenannten „hypothetischen Imperative" sind also in Wahrheit gar keine Imperative, keine Gebote, sondern nur „Regeln der Geschicklichkeit" oder „Rathschläge der Klugheit." „Vorschriften, wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine Gebote; sie binden Niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen läßt, zu leiden, was ihn trifft."[31]) Nur die „Gesetze der Sittlichkeit" sind Imperative.

Kant behauptet nicht, daß er mit dem „kategorischen Imperativ" „ein neues Prinzip der Moralität" aufgestellt habe, sondern erklärt ihn nur für eine „neue Formel." „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthum gewesen sei. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten."[32]) In der That beurtheile Jeder-

---

[30]) Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürichen Theologie und Moral. 1764. Werke II. Bd. S. 306. Vergl. Kritik der reinen Vernunft. Werke III. Bd. S. 533. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 262—266. 289. 292.

[31]) Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein 2c. S. 319.

[32]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 8.

mann nach dieser Regel Handlungen, ob sie gut oder böse seien. So sagt man: „Wie, wenn nun ein Jeder in jedem Falle so handelte, wie Du, und Du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest Du darin wohl mit Einstimmung Deines Willens sein?"[33]) Es scheint, daß Rousseau's volonté générale (im Contrat social, 1762) Kant auf seine Formel geführt hat.[31])

Keine Lehre der Kantischen Philosophie ist allgemeiner bekannt geworden, als die vom „kategorischen Imperativ." Viele, die sonst gar nichts von Kant wissen, haben doch von ebendiesem gehört. Und der Grund davon ist der unbezweifelbare Werth dieses Ausdrucks und (wenn wir auf das Wesentliche sehen) der Regel selbst. Der moralische Mensch empfindet in sich, daß die Vorstellung des Rechten und Guten ein Geheiß, ein Gebot, einen „Imperativ" mit sich führt, das Gute zu thun, die Vorstellung des Unrechten und Bösen ein Gebot, das Böse nicht zu thun, — ein Gebot, das, als solches, unbedingt, „kategorisch" ist und nicht mit einem Wenn sich einführt. Und er hat die Ueberzeugung, daß, was er zu thun oder zu unterlassen sich verpflichtet fühlt, auch

---

[33]) Vergl. Kritik der praktischen Vernunft. S. 73. Grundlegung. S. 251. f. Metaphysik der Sitten. S. 178.

[34]) Vergl. Kant's Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766. Werke II. Bd. S. 342. f.: „. . .Jene sittlichen Antriebe, die uns oft wider den Dank des Eigennutzes fortreißen, das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit, deren jede uns manche Aufopferung abdringt, und, obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigung überwogen werden, doch nirgend in der menschlichen Natur ermangeln, ihre Wirklichkeit zu äußern. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Bewegungsgründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen."

jeder Andere unter denselben Umständen thun oder unterlassen sollte, und daß, wozu er einen Anderen unter bestimmten Umständen für verbunden hält, unter denselben Umständen auch seine eigene Pflicht sein würde: die Regel der Pflicht ist „objektiv," nicht „subjektiv." Du sollst, weil ich soll; ich soll, weil du sollst. Und wenn wir der Kantischen Formel diese Fassung geben: „Handle so, daß sich dein Verhalten in Uebereinstimmung mit dem Wohle der Menschheit verallgemeinern lasse," so erhalten wir eine moralische Lebensregel, welche, besser als irgend eine andere, das Problem uns lösen lehrt, was recht sei, zu finden.

Es ist wahr, Kant vermied es, das „Wohl der Menschheit" in seine Formel aufzunehmen, ja er wollte dieser eigentlich überhaupt keinen Inhalt geben, — um nicht „empirische" Data, Erfahrungselemente in das oberste Sittengesetz zu bringen. Allein aus einem inhaltlosen Satze lassen sich keine inhaltsvollen Bestimmungen — dergleichen die wirklichen Sittenvorschriften doch sein müssen — ableiten; und Kant's Versuche, durch Beispiele zu zeigen, wie sich aus einer abstrakt-logischen Formel die moralischen Einzelregeln ableiten ließen, scheiterten theils auf eine (wie man ganz richtig gesagt hat), „fast groteske" Weise, theils bewiesen sie nur, daß ein gewisses Verhalten, wenn verallgemeinert, das Wohl der Menschheit fördern oder schädigen würde. Wenn man diesen Umstand als etwas Gleichgiltiges ansieht, so läßt sich schlechthin Alles zum „allgemeinen Gesetz" machen. Nur dadurch, daß Kant das „Wollen-Können," daß eine subjektive Verhaltungsregel „allgemeines Naturgesetz" werde, betonte, brachte er, aber auf versteckte Weise, einen Inhalt in seine Formel: und dieser Inhalt ist in Wirklichkeit kein anderer, als das allgemein-menschliche Wohl. Daß in der That auch bei Kant eben dieses den Inhalt des obersten Sittengesetzes ausmacht, geht schon daraus hervor, daß, ihm zu Folge,

„fremde Glückseligkeit" und „eigene Vollkommenheit" die Gegenstände sind, welche der Mensch sich zum Zwecke machen soll;[35] „Vollkommenheit" aber (wenn wir überhaupt einen bestimmten Begriff mit dem Worte verbinden wollen) ist nichts anderes, als eine dem allgemeinen Wohle entsprechende Verfassung des Menschen.

Es ist klar, daß jenes höchste Gebot eine Unterdrückung, eine Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verbietet, eine Behandlung desselben, als wenn er nicht ein persönliches, moralisches Wesen, sondern eine Sache wäre, ein Werkzeug, ein „Mittel zum beliebigen Gebrauche," und daß jener Imperativ zugleich ein Verhalten gegen die eigene Persönlichkeit untersagt, welches, wenn wir es bei einem Andern wahrnehmen würden, unsere Verachtung oder unsern Abscheu erregen würde. Demgemäß drückt Kant den kategorischen Imperativ noch in dieser dritten Formel aus: „Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in Deiner Person, als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."[36] Ohne Zweifel sind, „die Menschheit" zugleich als „Zweck," nicht bloß als „Mittel" brauchen, den Menschen „niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln," und ähnliche Wendungen, deren sich unser Philosoph häufig bedient, nur sehr uneigentliche, figürliche Ausdrücke: aber es sind Metaphern, welche die Heiligkeit des Menschen sehr eindrucksvoll aussprechen.

Das moralische Gesetz nun giebt der Mensch sich selbst, es folgt aus seinem eigenen Wesen: er ist „selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er sich als

---

35) Metaphysik der Sitten. S. 188. f.
36) Grundlegung. S. 277.

Urheber betrachten kann) unterworfen,"[37]) er ist „nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen und nur verbunden, seinem eigenen, dem Naturzwecke nach aber allgemein gesetzgebenden Willen gemäß zu handeln." Hierauf beruht die Würde des Menschen. Er ist frei und „gehorcht keinem Gesetze, als dem, das er zugleich sich selbst giebt."

Eine Gesammtheit vernünftiger Wesen, die sämmtlich durch die Sittengesetze verbunden werden, nennt Kant ein „Reich der Zwecke;" und zwar gehört, so erklärt er, „ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines Andern unterworfen ist."[38]) Diese Unterscheidung ist aber nach Kant's eigenen Bestimmungen nicht gerechtfertigt. Denn jedes „Glied" des „Reiches der Zwecke" soll doch nur seiner eigenen Gesetzgebung unterworfen sein, seinem eigenen Willen und nicht dem eines Andern gemäß handeln; Abhängigkeit von etwas Anderem als dem eigenen moralischen Willen nennt Kant „Heteronomie" im Gegensatz zur „Autonomie." Nach Kant's eigenen Bestimmungen ist also jedes „Glied" im „Reiche der Zwecke" ein „Oberhaupt": es ist ein freies, souveränes Wesen. Das Reich der Zwecke ist nicht eine Monarchie, sondern eine Republik.

Und so findet auch „Nachahmung im Sittlichen gar nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung, d. i. sie setzen die Thunlichkeit dessen, was das Gesetz gebietet, außer Zweifel, sie machen das, was die praktische Regel allgemeiner ausdrückt, anschaulich, können aber niemals berechtigen, ihr wahres Original, das in der Vernunft liegt, bei Seite zu

[37]) Grundlegung. S. 279. f.
[38]) Ebendas. S. 282.

setzen und sich nach Beispielen zu richten." „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt."[39]) Der Mensch hört auf, als ein moralisches Wesen zu handeln, wenn er etwas thut, weil ein Anderer — wer es auch sein möge — es thut oder will oder für recht hält. — Kein Philosoph der neueren Zeit hat so sehr auf sittliche Selbständigkeit gedrungen, wie Kant; keiner hat so viel dazu gethan, daß das spezifisch moralische Leben des Menschen zum Selbstbewußtsein gelange.

Die Autonomie des Moralischen suchte Kant auch der Religion gegenüber zur Geltung zu bringen. Es bestand eine Tendenz in ihm, die Moral, unter Festhaltung der tiefsten Einsichten, welche das Christenthum der Menschheit gebracht hat, von der Theologie unabhängig zu machen, — ein Streben, welches freilich in seinem Geiste nicht das einzige war.

„Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist," so beginnt Kant seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," „bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. . . . Sie bedarf also zum Behufe ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug." „Die Tugendlehre," so sagt unser Philosoph an einer andern Stelle jenes Werkes (S. 282), „besteht durch sich selbst, selbst ohne den Begriff von Gott."

[39]) Grundlegung. S. 256. f.

Theodor Meyer, Priester der Gesellschaft Jesu, wirft Kant vor, er habe „mehr als irgend ein Anderer wissenschaftlich dazu beigetragen, das Werk der „Zerstörung des theokratischen Charakters“ in Wissenschaft und Leben zu fördern.“ In § 7 des „Syllabus“ habe der Papst Pius IX. seine Ansichten verworfen. (Die Encyclica Papst Pius IX. vom 8. December 1864: Stimmen aus Maria-Laach. II. Bd. IX. Stück: Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § 7 verzeichneten Irrthümer, beleuchtet von Theodor Meyer, S. J. Freiburg im Breisgau, 1869. S. 56. Vgl.: Die Encyclica Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. December 1884 und der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrthümer unsrer Zeit) sowie die wichtigsten darin angeführten Actenstücke, im Originaltext nach der officiellen Ausgabe und in treuer Uebersetzung. Nebst einer ausführlichen Einleitung. II. Aufl. Mit oberhirtlicher Approbation. Köln, 1865. S. 94.)

In den Religionen — dies ist Kant's Ansicht — hat nur das, was eine moralische Bedeutung hat, wahren Werth. Man könne die Religionen eintheilen in solche „der Gunstbewerbung, des bloßen Kultus, und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels.“ [40]) Die erstere sei lediglich „ein Frohn- und Lohnglaube,“ indem sie wähne, „durch Handlungen (des Kultus), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden.“ [41] Kant nimmt diesen Satz „als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: Alles, was außer dem guten Lebenswandel der

[40]) Religion. S. 146.
[41]) Ebendas. S. 213.

Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ [42]) Er stellt es auf eine Linie mit dem „Zaubern“ und „Fetischmachen.“ [43]) Unablässig kämpft er gegen den „abergläubischen Wahn“ an, durch Handlungen, „die der ärgste Mensch ebensowohl als der beste ausüben kann,“ Gott wohlgefällig werden zu wollen, „z. B. durch Bekenntniß statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanzen und Zucht u. dgl.“ [44]) „Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, daß Menschen verloren werden, sondern daß das Gehen in dieselbe und Bekenntniß ihrer Statuten oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.“ [45]) „Pfaffenthum“ nennt Kant „die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen.“ [46]) Ein Staat, der ein solches System unterstützt, könne hierbei „sehr übel fahren.“ „Denn da das Annehmen dieser Statuten eine leichte und dem schlechtdenkendsten Menschen weit leichtere Sache ist, als dem Guten, dagegen die moralische Besserung der Gesinnung viel und lange Mühe macht, er aber von der ersteren hauptsächlich seine Seligkeit zu hoffen gelehrt worden ist, so darf er sich eben kein großes Bedenken machen, seine Pflicht (doch behutsam)

[42]) Religion. S. 270.
[43]) Ebendas. S. 277.
[44]) S. 274.
[45]) S. 258.
[46]) S. 279.

zu übertreten, weil er ein unfehlbares Mittel bei der Hand hat, der göttlichen Strafgerechtigkeit (nur daß er sich nicht verspäten muß) durch seinen rechten Glauben an alle Geheimnisse und inständige Benutzung der Gnadenmittel zu entgehen.“ [47] Jenes Pfaffenthum gewöhnt an Heuchelei, wodurch es „die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommenen Prinzipien, gerade das Gegentheil von dem hervorgringt, was beabsichtigt war.“ [48]

Diejenigen, welche nicht Glaubenssatzungen und Kultusgebräuche, sondern die „Gesinnung eines guten Lebenswandels“ als den wahren Gottesdienst ansehen, bekennen sich dadurch zu einer „unsichtbaren Kirche, die alle Wohldenkende in sich befaßt.“ [49] Vereinigen sie sich zu dem ausschließlichen Zwecke, dem Bösen in der Welt entgegen zu wirken und das Gute zu befördern, halten sie so „eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für alle, die das Gute lieben,“ empor, so bilden sie eine „ethische Gesellschaft.“ [50]

Diese freimüthige Aeußerung seiner Ueberzeugungen trug dem Weisen von Königsberg, der unter Friedrich dem Großen

47) Der Streit der Fakultäten. 1798. I. Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen. Werke. VII. Bd. S. 377.

48) Religion. S. 180.

49) Ebendas. S. 276.

50) In Amerika haben sich in neuester Zeit, in engem Anschluß an Kant, unter diesem Namen, oder unter dem Namen „Gesellschaft für ethische Kultur,“ moralisch-religiöse Gemeinden gebildet. Eine Sammlung moralischer Predigten des Sprechers der „ethischen Gesellschaft“ in Chicago, William Mackintire Salter, ist in deutscher Uebersetzung erschienen unter dem Titel „Die Religion der Moral“ (Leipzig, W. Friedrich, 1885). Eine holländische Uebersetzung ist unter dem Titel „Zedelijke Religie“ von P. H. Hugenholtz jr. herausgegeben. Eine französische Uebersetzung von Vorträgen Salter's und seinen Freunden erscheint binnen Kurzem.

ungestört hatte lehren können, eine Maßregelung ein. Der Minister Wöllner setzte 1794 bei Friedrich Wilhelm II. eine Kabinetsordre durch, in welcher es heißt: „Unsere höchste Person hat seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht ... Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung, und gewärtigen uns von Euch, bei Vermeidung unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt.“ [51] Kant versprach hierauf, sich „fernerhin aller öffentlichen Vorträge in Sachen der Religion, es sei der natürlichen oder der geoffenbarten, in Vorlesungen sowohl als in Schriften, völlig zu enthalten.“ Denn er sah dies, wie aus einer Aufzeichnung aus seinem Nachlasse hervorgeht, für Unterthanenpflicht an. „Widerruf und Verläugnung seiner inneren Ueberzeugung ist niederträchtig und kann Niemandem zugemuthet werden, aber Schweigen in einem Falle, wie der gegenwärtige ist, ist Unterthanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“ Er faßte aber, wie er selbst hervorhebt, seine Erklärung an den König absichtlich so ab, daß er „beim etwaigen Ableben des Monarchen vor seinem“ „wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könnte.“ [52] Das that er denn auch alsbald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's III. in seinem Werke „Der Streit der

51) Werke. VII. Bd. S. 324.

52) Ebendas. S. 331.

Fakultäten," in dessen Vorrede er jenes Reskript und seine Verantwortung zum Abdruck brachte. — Man hat Kant aus seinem Verhalten in dieser Angelegenheit einen Vorwurf gemacht und ihn beschuldigt, er habe nur aus Besorgniß, seinen Gehalt zu verlieren, jenes Versprechen gegeben. Aber Kant's Vermögensumstände waren damals solche, daß ihm selbst eine Amtsentsetzung nichts anhaben konnte.[53]) Und sein Leben bürgt gewiß dafür, daß ihm die Eigenschaft des Muthes (sollte sie auch eine Tugend und nicht eine Temperamentseigenschaft bei ihm gewesen sein) nicht fehlte. Es ist wahr, in einem Briefe an Moses Mendelssohn vom 8. April 1766 schreibt der Philosoph: „Zwar denke ich Vieles mit der allerklärsten Ueberzeugung zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke." Aber vielleicht unterschätzte er damals selbst seinen Muth. Hat Kant, der „Alles zermalmende," wie der Empfänger dieses Briefes ihn einmal nannte, nicht in der „Kritik der reinen Vernunft," und in fast jedem Buche, das seitdem von ihm erschienen ist, Muth bewiesen? War im Besondern die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nicht das Werk eines tapferen Geistes? Und welche Unerschrockenheit bewies er in seinen, wenig mehr als zwei Jahre nach jener Maßregelung, noch zu Lebzeiten Friedrich Wilhelm's II. veröffentlichten „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre!"[54]) Welche Gedanken sollten es denn gewesen

[53]) M. vgl. Borowski, a. a. O. S. 138.

[54]) Es sei gestattet, aus den „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre," dem ersten Theile der „Metaphysik der Sitten," einige Bestimmungen anzuführen.

S. 105 erklärt Kant den Zwang zu Eidesleistungen für „im Grunde unrecht."

S. 131. „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen."

sein, die Kant in seinen späteren Jahren noch verschwiegen hätte? Man hat angedeutet, es seien die den Gottes- und Unsterblichkeitsbegriff betreffenden. Allein wenn er — wie man zu verstehen gegeben hat — nicht an Gott und Unsterblichkeit

S. 132. Die rechtlichen Attribute der Staatsbürger sind gesetzliche Freiheit, bürgerliche Gleichheit und bürgerliche Selbständigkeit.

S. 135. Die väterliche Regierung ist „die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln)." (Vgl. Werke. VI. Bd. S. 322 f.

S. 135. Das Volk richtet sich selber durch Geschworene.

S. 144. Lotterien sollten nicht erlaubt sein.

S. 146. Die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens können „nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volkes, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen."

S. 147. Der Adel ist ein grundloses Prärogativ. (Vgl. VI. Bd. S. 324, 239).

S. 155. Nur bei Majestätsbeleidigungen steht dem Souverän das Begnadigungsrecht zu.

S. 158. Die „reine Republik" ist die „einzig rechtmäßige Verfassung." „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts Anderes sein, als ein repräsentatives System des Volkes, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen."

S. 164. Das Volk muß zu jeder Kriegserklärung vermittelst seiner Repräsentanten seine freie Beistimmung geben.

S. 169. Die Völker sollten „ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Prozeß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg, entscheiden."

S. 172 f. „Die moralisch-praktische Vernunft in uns" spricht „ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein." Die geeignetste Verfassung, den „ewigen Frieden" herbeizuführen, ist „vielleicht der Republikanismus aller Staaten sammt und sonders."

In seinen Werken „Der Streit der Fakultäten" (1798) nannte

geglaubt hätte, so würde er nicht nur Gedanken verschwiegen, sondern sich positiver Unwahrhaftigkeit schuldig gemacht haben. Wie ein Leser dieses Autors, bei dem jede Zeile das Gepräge der Wahrhaftigkeit trägt, und der Denen, welche ihn persönlich kannten, wegen dieser Eigenschaft der Wahrhaftigkeit ein Ge-

---

Kant den Krieg den „Quell aller Uebel und Verderbniß der Sitten." (Werke. VII. Bd. S. 400). Und schon in seiner Abhandlung „Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793) hatte er den Glauben ausgesprochen (S. 344—346), daß die durch die Kriege beständig wachsende Noth die Völker schließlich dahin bringen werde, zur Herbeiführung eines ewigen Friedens eine Föderation zu bilden. Er vertraue darauf, daß einst geschehen werde, was geschehen solle. (Vgl. Werke. IV. Bd. S. 150, 152 und VI. Bd. S. 405ff. Zum ewigen Frieden 1795).

In eben dieser Schrift hatte er geltend gemacht (S. 236f.), daß ‚dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniß zustehen muß, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn daß das Oberhaupt auch nicht einmal irren oder einer Sache unkundig sein könne anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen." Die „Freiheit der Feder" ist „das einzige Palladium der Volksrechte." Gehorsam zu verlangen, ohne den „Geist der Freiheit" zuzulassen, der durch Vernunft von der Rechtmäßigkeit der staatlichen Zwangsrechte überzeugt sein will, ist „die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften." Und in der „Kritik der reinen Vernunft" (1781) hatte er erklärt (S. 509), daß zur bürgerlichen Freiheit auch die gehöre, „seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keine anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein Jeder seine Stimme hat; und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden."

genstand höchster Verehrung war,[55] zu jenem Argwohn kommen konnte, ist unerfindlich.

„Konsequent zu sein," sagt Kant, „ist die größte Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen."[56] Aber auch bei ihm selbst ist in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Moral und Religion Konsequenz nicht anzutreffen. Nach seiner eigenen Erklärung soll die Moral auf eigenen Füßen stehen und der Religion, des Glaubens an einen persönlichen Gott und an die Unsterblichkeit der Seele, nicht bedürfen. Daneben aber finden sich wiederum Auslassungen wie diese: Die Frage, auf die es in der Philosophie schließlich ankomme, sei: „was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist."[57] Wenn! Der „kategorische Imperativ" postulirt sich also doch eine Bedingung! Einen „weisen Urheber und Regierer" „sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt, anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen." Jedermann sehe „die moralischen Gesetze als Gebote an, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht . . . Verheißungen und Drohungen bei sich führten." „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung."[58] „Da aber die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, daß

---

55) „Kant war wahrhaftig und zuverlässig in jedem Worte," sagt Borowski (S. 196), der nach einer „beinahe fünfzigjährigen" Kenntniß des Philosophen urtheilte.

56) Kritik der praktischen Vernunft. S. 25.

57) Kritik der reinen Vernunft. S. 529.

58) Ebendas. S. 535f.

sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen Augen verabscheuungswürdig zu sein.“[59]) Wenn ein theologischer Ethiker so spräche, der als das leitende Motiv des rechtschaffenen Handelns das Selbstinteresse, die Aussicht auf jenseitige Vergeltung, ansieht, so wäre das ganz in der Ordnung; auffallend aber ist es, daß ein Mann, der gegen jene lohnsüchtige Religionstugend beständig ankämpft und eine Pflichterfüllung aus lauterem, uninteressirtem Pflichtgefühl verlangt, solche Reden führt. Wenn ich meinen sittlichen Grundsätzen nicht entsagen kann, „ohne in meinen Augen verabscheuungswürdig zu sein,“ bedarf es da noch der Maschinerie einer andern Welt, um mich auf dem Pfade des Rechten zu erhalten?

Eine Erklärung der in diesem Gebiete einander widersprechenden Lehren des Philosophen ist nur in dessen „frommer, ächt-christlicher“[60]) Erziehung zu finden, die ihm seine pietistischen, übrigens höchst ehrenwerthen Eltern angedeihen ließen.[61]) Die Verbindung der moralischen Vorstellungen mit theologischen wurde dadurch in seinem Geiste so befestigt, daß eine Absonderung jener von diesen ihm ganz unmöglich wurde und sein, im Interesse der Moral begonnenes Unternehmen, die Moral rein auf sich selbst zu stellen, schließlich ohne Erfolg blieb.

Sehen wir uns nun Kant's Versuch etwas näher an, den

---

59) Kritik der reinen Vernunft. S. 545 f. In seinen späteren Schriften hat Kant sich vorsichtiger ausgedrückt, der Sache nach aber denselben Standpunkt vertreten.
60) Borowski, a. a. O. S. 166.
61) Ebendas. S. 22 u. f.

Glauben an das Dasein einer persönlichen Gottheit und an eine persönliche Unsterblichkeit — welche der „Kritik der reinen Vernunft“ zu Folge eine nicht erweisliche, aber auch nicht widerlegbare Annahme ist — als eine nothwendige Forderung, ein „Postulat“ der Moral darzuthun. Unser Denker geht hierbei von dem Begriffe des „höchsten Guts“ aus, der, wie er den Neueren vorwirft, bei diesen „außer Gebrauch gekommen, zum wenigsten zur Nebensache geworden zu sein scheine.“[62]) Die Tugend, sagt Kant, ist das oberste Gut; „darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert . . . Der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen.“ Tugend und Glückseligkeit verbunden, dabei aber die Glückseligkeit „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit, glücklich zu sein), ausgetheilt, machen das höchste Gut einer möglichen Welt aus.“[63]) Nun aber ist „die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt das nothwendige Objekt eines durch's moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts Sie muß also ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote, dieses zu befördern, enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetz ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges

---

62) Kritik der praktischen Vernunft. S. 68.
63) Ebendas. S. 116.

Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen. Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortschreitenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welches man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt")[64]). Und was die „genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit," das zweite Bestandstück des höchsten Guts, anbetrifft, so finden wir ein solches Verhältniß in der Welt nicht vor. „Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gut, ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhangs, nämlich die genaue Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt."[65]) „Wenn die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll, so muß, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion."[66]) — Ein anderes Argument, dessen Kant sich später bediente, ist dieses: Das Gewissen ist „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen, vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen." „Daß aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt wird, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe, denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Andern als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen solle" — Gott.[67]) „Wir können uns Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Anderen und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken.[68]). Die Vorwürfe des Gewissens werden ohne Effekt sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns seinen Richterstuhl aufgeschlagen hat. Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt, so ist sie ohne Wirkung."[69])

Wir haben uns nun hier nicht mit der Frage zu beschäftigen, ob die Beweisgründe, welche man für das Dasein einer

---

64) Kritik der praktischen Vernunft. S. 128.
65) Ebendas. S. 131.

66) Religion. S. 101.
67) Metaphysik der Sitten. S. 245.
68) Ebendas. S. 299 f.
69) Ueber Pädagogik. Werke. VIII. Bd. S. 508.

persönlichen Gottheit und die Fortdauer der Seele nach dem Tode geltend gemacht hat, bündig sind, oder ob Kant's Behandlung dieser Glaubenssätze in der „Kritik der reinen Vernunft" eine zureichende ist; wir fragen nur: ist es wahr, daß die Moral ohne die Annahme des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nicht bestehen kann? Und wir prüfen Kants Argumente.

Nach Kant ist Tugend und Glückseligkeit, und zwar Glückseligkeit genau in dem Maße der Tugend, das höchste Gut in der Welt. Wir können Kant hier beistimmen. Das höchste objektive (als unterschieden von dem höchsten persönlichen) Gut ist die allgemeine Glückseligkeit — welche Kant selbst einmal den „Hauptzweck" nennt[70]); die Bedingung der allgemeinen Glückseligkeit aber ist die Tugend, d. i. die der allgemeinen Glückseligkeit gemäße Verfassung des Charakters. Wenn Jedermann thäte, was er soll, so würde die Menschheit sich selbst glücklich machen[71]), und zwar würde im Allgemeinen das Glück eines Jeden seiner Moralität entsprechen, d. i. allgemeines und privates Wohl würden in Harmonie stehen, — das „Reich Gottes" würde auf Erden verwirklicht sein. Wenn nun Kant sagt, „wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen," so hat er ohne Zweifel Recht: es ist unsere Pflicht, nach jenem Ziele zu streben. Aber dazu reicht in der That auch „das Menschenvermögen" hin und wir bedürfen dazu keines „Postulates." Das höchste Gut zu verwirklichen, ist nicht des Einzelnen Pflicht: ultra posse nemo obligatur.

Und wenn Kant verlangt, daß wir nach moralischer Vollkommenheit, nach „Heiligkeit" streben sollen, so wird man ihm auch darin beistimmen. Da er aber selbst erklärt, daß einer

70) Kritik der reinen Vernunft. S. 559.
71) Ebendas. S. 534 f.

solchen „kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist," sondern nur eine Annäherung an dieselbe möglich ist, — und da nach seinen eigenen Prinzipien auch ein künftiges Leben, weil ein Leben in der Zeit, ein Leben in der „Sinnenwelt" sein würde, Heiligkeit also auch im künftigen Leben nicht zu erreichen wäre, sondern gleichfalls nur eine Annäherung an dieselbe: — so ist klar, daß auch sein Versuch, die moralische Nothwendigkeit jenes zweiten „Postulats" zu erweisen, gescheitert ist. Wir haben darnach zu streben, in uns und außer uns unsere moralischen Ideale wirklich zu machen; wir finden inneren Frieden, „moralische Glückseligkeit," wenn wir es thun. Wir hoffen (aber wir sind nicht verpflichtet oder moralisch genöthigt zu hoffen), daß unsere moralischen Ideale einst werden verwirklicht werden, daß die Welt so beschaffen ist, daß einst ein besseres, seligeres Geschlecht die Erde bewohnen wird, und daß unsere Lebensarbeit ein Baustein ist zur Errichtung der „Stadt Gottes."

Das höchste persönliche Gut ist das Bewußtsein erfüllter Pflicht, das „gute Gewissen." Kant selbst können wir als eine Autorität für diese Ansicht anführen. Er nennt in der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 163) „das Bewußtsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters das höchste Gut im Menschen;" in einem Briefe an Reinhold (vom 8. Mai 1793) setzt er „in das Bewußtsein seiner Pflichtbeobachtung den wahren Werth des Lebens;" und in einem Briefe an Mendelssohn (vom 8. April 1766) sagt er, daß „der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größte Uebel sein würde, das ihm nur immer begegnen könnte, aber gewiß niemals begegnen werde." Auf die „Achtung für uns selbst," „wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheut, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen Augen geringschätzig

und verwerflich zu finden," sagt Kant, kann „jede gute, sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten." [72]) In diesen und ähnlichen Stellen nähert sich Kant der Lehre Stanton Coit's, daß „die innere moralische Sanktion das Endziel des moralischen Handelns" sei,[73]) obwohl er an anderen Stellen implicirte gegen dieselbe polemisirt.[74]) Die „moralische Glückseligkeit, welche im Bewußtsein seines Fortschritts im Guten besteht," [75]) ist in der That „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt;" in ihr ist „die Tugend ihr eigener Lohn." [76]) Sollten wir nicht glauben, daß wirklich (was Kant bestreitet[77]) der moralisch tüchtige Mensch aller Glückseligkeit entsagen kann, außer dieser „moralischen Glückseligkeit," der „Seelenruhe und Zufriedenheit?" Hätte Kant in seiner Theorie diesen ethischen Kardinalpunkt mehr berücksichtigt, so würde er — der in der Ethik von allen Gefühlen, von aller, inneren wie äußeren, Erfahrung abstrahiren wollte — nicht, wie er selbst sagt, die Philosophie auf einen „mißlichen Standpunkt" gestellt haben, „der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas hängt oder woran gestützt wird;" [78]) er würde nicht, um irgend einen „Erfolg" des moralischen Handelns zu gewinnen, zu irgend etwas, was bei demselben „heraus-

[72]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 167.

[73]) Vgl. Mind: a Quaterly Review of Psychology and Philosophy. London & Edinburg. 1886. No. 43.

[74]) Z. B. Kritik der praktischen Vernunft. S. 41. Metaphysik der Sitten. S. 179 u. f.

[75]) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 170.

[76]) Metaphysik der Sitten. S. 179.

[77]) Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ꝛc. Werke. VI. Bd. S. 309 u. f.

[78]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 273.

kommt," [79]) zu gelangen, genöthigt gewesen sein, in transscendenten Spekulationen sich zu verlieren. Wenn endlich Kant behauptet, daß, falls Jeder sein eigener Richter wäre, „der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt" würde, „der Angeklagte jederzeit verlieren" müsse, so ist dies einfach „nicht wahr, . . . wenigstens beim inneren Gerichtshof" — wie bereits Schopenhauer Kant entgegnet hat. Der innere Ankläger gewinnt bei moralischen so gut wie bei bloßen Klugheitsangelegenheiten oft genug den Proceß.[80]) Und Kant vergißt, was er selbst über „Autonomie" und „Heteronomie" gelehrt hat. Nach seiner eigenen Lehre mag ein Gebot, das nicht aus unserem eigenen Herzen stammt, ein „Du sollst!" das ein Anderer zu uns sagt, ein Gebot und ein Sollen sein, — aber ein sittliches Gebot, ein moralisches Sollen ist es nicht. Und unser moralisches Verantwortlichkeitsgefühl ist das Bewußtsein, daß wir Gewissensschmerz haben werden, wenn wir nicht in einer bestimmten Weise handeln; mit dem Glauben, ein anderes Wesen werde uns in einer andern Welt deswegen peinigen, braucht es keineswegs verbunden zu sein.

Ein mystischer Zug liegt tief in der Natur unseres Philosophen und durchzieht fast seine sämmtlichen ethischen Schriften, wodurch die Wirkung derselben bei denen, die keine Vorliebe für den Mysticismus haben, wesentlich beeinträchtigt wird. Der Mensch soll ein „Bürger zweier Welten" sein, da er durch seine physische Existenz der „Sinnenwelt," durch sein moralisches Handeln aber der „intelligibeln Welt," dem „Uebersinnlichen" angehöre und sich über alle Natur erhebe; und wegen dieser Einfügung in eine übersinnliche Welt soll die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen ein „corpus mysticum"

[79]) Religion innerhalb ꝛc. S. 99. 101.

[80]) Vgl. Schopenhauer's Kritik von „Kant's Lehre vom Gewissen." Schopenhauer's Werke. IV. Bd. II. S. 172 u. f.

sein. Alles Moralische setzt Kant in eine besondere Beziehung zu einer Welt der „Dinge an sich,“ auf welche die Vorstellungen des Raumes und der Zeit nicht anwendbar sein sollen.

Diese Ansichten erinnern nur allzusehr an gewisse Lehren des schwedischen Theosophen und Visionärs Swedenborg; und es ist ein charakteristisches Symptom, daß Kant, der sehr sparsam war und es damals auch sein mußte, 7 Lstr. für ein Werk desselben, „acht Quartbände voller Unsinn,“ wie er selbst sagt, ausgegeben und, „welches noch schlimmer ist,“ gelesen hat.[81]) Durch sein, 1766 anonym erschienenes Buch „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“ wird auf Kant's Gedankensystem manches interessante Schlaglicht geworfen.[82])

Wegen unserer „Sinnlichkeit“ können wir uns nicht zur Erkenntniß der „Dinge an sich,“ des „Uebersinnlichen“ erheben; aber unsre Verstandskategorien können doch „zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen.“[83]) Der einfache erkenntnißtheoretische Gegensatz nun zwischen dem Bereiche der Erfahrung und den dieser zu Grunde liegenden Dingen an sich wird von Kant, in Folge seines Jenseitszuges, ungerechtfertigter Weise zu einem Unterschiede des Werthes gemacht.[84]) Das „Uebersinnliche“ ist eine „höhere Welt,“ und die Vernunft allein, weil sie zu dem Gedanken derselben führt und uns eine Stelle in derselben anweist, hat wahre Würde. Auf „reine Vernunft,“

[81]) Werke. II. Bd. S. 326. 374.

[82]) Man vgl. besonders Werke. II. Bd. S. 340. 343. 344. 367. 369. 371.

[83]) Kritik der praktischen Vernunft. S. 147.

[84]) Vgl. A. Riehl's vortreffliches Werk: Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. II. Band. II. Theil (Schluß): Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. Leipzig 1887. S. 27 u. f.

auf Bestimmungen, die für „alle vernünftigen Wesen,“ nicht bloß für den Menschen gelten, muß Alles in der Moral zurückgeführt und nichts „Empirisches,“ nichts, was zur Anthropologie gehört, darf zu ihrer Begründung benutzt werden.[85]) Es

[85]) Kant hat übrigens in dieser Hinsicht manche „Umkippungen“ durchgemacht. Für die reine Vernunft, den „intellectus purus“ in der Moral erklärte er sich zuerst 1770 in seiner Dissertatio pro loco: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ (Werke. II. Bd. S. 403); und er hatte, wie er Lambert schrieb, die Absicht, schon in dem Winter desselben Jahres seine „Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind . . . in Ordnung zu bringen und auszufertigen.“ Im Jahre 1783 aber schrieb er an Marcus Herz: „Die obersten praktischen Elemente sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein bloßer reiner Verstandesbegriff die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist.“ (Werke. VIII. Bd. S. 696.) Und noch 1781, in der „Kritik der reinen Vernunft,“ sagt Kant: „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt.“ (Werke. III. Bd. S. 392.) Endlich 1793, in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,“ bemerkt er, daß „daraus, daß ein Wesen Vernunft hat, gar nicht folgt, daß diese ein Vermögen enthalte, die Willkür unbedingt, durch die bloße Vorstellung der Qualifikation ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung zu bestimmen und also für sich selbst praktisch zu sein;“ „das allervernünftigste Weltwesen“ als solches könne vielleicht gar nicht im Stande sein, „die Möglichkeit von so etwas als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder, ankündigt, zu ahnen;“ es sei die besondere Anlage des Menschen, eines Gesetzes sich bewußt zu werden. (Werke. VI. Bd. S. 120.) Wie sehr aber Kant (der Christian Wolff, den Verfasser der vielen „Vernünftigen Gedanken,“ für den „größten aller dogmatischen Philosophen“ erklärte) bemüht war, alles auf „Vernunft“ zurückzuführen, möge man aus dieser Stelle entnehmen: „Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich a

kommt fast so heraus, als ob die Vernunft das Gute und Alles, was nicht Vernunft ist, Böses wäre.

Und noch etwas Anderes steht mit Kant's Mysticismus im Zusammenhange: die abweisende Haltung, die er der positiven Wissenschaft gegenüber annimmt, wenn diese auf die letzten Fragen des Menschen eine Antwort geben will. Kant ist in Wahrheit weit skeptischer als der „Skeptiker“ Hume. Sein Wort: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,“[86]) ist bezeichnend. Schlimm aber ist es, daß er die Moral mit einem solchen Glauben auf eine Stufe stellt und „allen Einwürfen“ wider die Moral „auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner,“ ein Ende machen will. Sokrates begründete die Moral nicht auf die Unwissenheit, sondern auf das Wissen.

Auch Kant's Lehre von der „Freiheit des Willens“ — auf welche wir hier nicht näher eingehen können[87]) — steht mit seinen transscendenten Trieben in Verbindung. Sie verhinderte ihn daran, die moralische Solidarität der menschlichen Gesellschaft zu erkennen und auch „fremde Vollkommenheit“ als „Zweck, der zugleich Pflicht ist,“ anzuerkennen; und sie bestimmte ihn dazu, die „absolute Strafrechtstheorie“ mit ihrer „poena vindicativa“ (welche im Grunde nichts anderes als eine Theorie der Rache ist) aufrecht zu erhalten.

Nehmen wir nun noch die formellen Fehler des Kantischen

priori erkennt oder doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden a priori aus objektiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge.“ (Kritik der praktischen Vernunft. I. I., 1. §. 3. Anm. 2. Werke. V. Bd. S. 27.) Von hier bis zu Hegel ist nur noch ein Schritt.

[86]) Im Vorwort zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. S. 25.

[87]) Dieser Gegenstand wird im Anhang zum VI. Abschnitt der „Moralphilosophie“ des Verfassers ausführlich behandelt.

Philosophirens und der Kantischen Darstellungsweise hinzu, so wird es uns nicht Wunder nehmen, daß Kant so oft angegriffen worden ist. Man kann nicht sagen, daß, was wirkliche wissenschaftliche Gründlichkeit anbetrifft, Kant ein Muster ist, — es sei denn, daß man scholastische Umständlichkeit dafür ansieht. Schon Garve rechnete in seiner, Kant gewidmeten, noch jetzt lesenswerthen „Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre“ (1798) zu den „Mängeln“ des Kantischen Systems diese: „Kant mischt . . . willkürliche und bloß des Systems wegen angenommene Begriffe unter Prinzipien, welche a priori gewiß sein sollen, legt oft schon in die Definition oder in den für das Definitum gewählten Namen den Keim von dem Lehrsatze, welchen er daraus zu schließen gedenkt, und geht überhaupt in seinen Untersuchungen auf ein zuvor schon bestimmtes Ziel und auf schon zuvor bei ihm ausgemachte Sätze los.“ (S. 322.) In Kant's Werken ist ein Mangel an wissenschaftlichen Analysen sehr bemerkbar, und die von ihm aufgestellten Definitionen machen die Sache, um die es sich handelt, nur zu oft nicht klarer, sondern dunkler. Er gefällt sich mit einer lateinischen und griechischen Terminologie, die er selbst einmal (in einem Briefe an Lichtenberg) eine „scholastische Geschmacklosigkeit“ nennt, und die keineswegs zu größerer Deutlichkeit und Bestimmtheit des Gedankens führt. Und des „Talents einer lichtvollen Darstellung“ war er selbst sich „eben nicht bewußt;“ vielmehr ist er vielleicht der am schwersten verständliche von allen Schriftstellern, die gelesen zu werden verdienen. Es lag nicht bloß an den Schranken seines „Talents,“ daß er sich in seiner späteren, „kritischen“ Periode „das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität“ nur noch selten erwarb: es lag auch daran, daß er nach demselben oft gar nicht strebte. So sagt er selbst in einem Briefe an Moses Mendelssohn, er habe die „Kritik der reinen Vernunft“

„gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht;" und auch seinen späteren größeren Werken ist es sehr anzumerken, daß sie zu schnell geschrieben sind.[88]) In mehreren seiner früheren, und auch in einigen seiner späteren, besonders in den für Zeitschriften bestimmten Abhandlungen hat Kant gezeigt, daß er vortrefflich schreiben konnte. Stets aber spricht sich in seinem kernigen, originellen Stil eine bedeutende Persönlichkeit aus.

Trotz allem Gesagten unterliegt es, scheint mir, keinem Zweifel, daß wir in Kant einen der größten Ethiker aller Zeiten und den größten deutschen Ethiker zu verehren haben. Seine Lehren von der Pflicht, von dem guten Willen, dem kategorischen Imperativ und der moralischen Autonomie enthalten Elemente von unvergänglichem Werthe.

---

88) Einer seiner Sätze ist ein Ungeheuer von achtzehn Druckzeilen (Werke. V. Bd. S. 100 u f.). Vgl. auch IV. Bd. S. 270. V. Bd. S. 61. VII. Bd. S. 27 u. 424.

Arthur Schopenhauer.

Vor einem Jahrhundert, am 22. Februar 1788, in der damals noch freien Hansa-Stadt Danzig, wurde Schopenhauer geboren, neben Dühring der größte deutsche Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts. Sein Vater, Heinrich Floris Schopenhauer, holländischer Abstammung, war einer der bedeutendsten Handelsherren der Stadt; seine Mutter, Johanna, Tochter des Rathsherrn Trosiener, eines unbeugsamen Republikaners von cholerischem Temperament, aber unbestechlicher Redlichkeit, hat sich als Schriftstellerin einen Namen gemacht; die Gesammt-Ausgabe ihrer Werke umfaßt 24 Bände, wovon „Gabriele" selbst den Beifall Goethe's fand. Von seinem Vater, einem vielseitig gebildeten, leidenschaftlichen, furchtlosen, stolzen Manne von großer Willenskraft und starkem Gefühl für Freiheit und Recht, dessen Bedeutung einst Friedrich der Große auf den ersten Blick erkannt hatte, glaubte Arthur seinen Charakter, von der Mutter die Intelligenz geerbt zu haben. Für jenen hatte er Zeitlebens die größte Pietät, nicht aber für diese. Als Danzig 1793 an Preußen kam, wanderte der „stolze Republikaner" sofort mit seiner Familie nach Hamburg aus, mit großen Vermögensverlusten, getreu der Devise seines Familienwappens: „Point de bonheur sans liberté." Schon während seiner Knabenzeit machten sie viele Reisen, deren Nebenzweck die „weltmännische Ausbildung" des Sohnes war. „Mein Sohn soll im Buche der Welt lesen,"

sagte Heinrich Floris. Vom neunten bis elften Jahre blieb Arthur bei einem Geschäftsfreunde des Vaters in Havre und verlebte dort mit dem gleichaltrigen Sohne Jenes, mit welchem er Privatunterricht hatte, glückselige Tage. Als er nach Hamburg zurückkehrte, hatte er die deutsche Sprache fast verlernt. Er trat nun in eine Privatschule ein, und bald erwachte in ihm eine leidenschaftliche Neigung, sich der Wissenschaft zu widmen, zum großen Mißvergnügen des Vaters, der ihn zum Kaufmann bestimmt hatte. Um seinen Zweck zu erreichen, ohne ihn geradezu zu zwingen, stellte jener ihm die Wahl, entweder sofort in das Gymnasium einzutreten, oder die Eltern auf einer längeren Reise zu begleiten, auf der er auch seinen geliebten Freund in Havre wiedersehen würde, dann aber die Handlung zu erlernen. Dieser Versuchung konnte der Knabe nicht widerstehen: er verzichtete unter diesen Bedingungen auf die Gelehrtenlaufbahn. Die Familie war nun während der Jahre 1803 und 1804 auf Reisen, in Belgien, England — wo Arthur während eines Vierteljahres bei einem Geistlichen in Pension gegeben wurde, dessen „Bigotterie" ihn abstieß — Frankreich, der Schweiz, Oesterreich und Deutschland. Arthur führte ein Reisejournal, aus welchem Gwinner in seiner Biographie Schopenhauers[1]) Proben mittheilt, welche die Genialität des Jünglingsknaben bezeugen. So konnte sich sein Geist in regelrechter Weise entwickeln, indem er mit der Welt zuerst durch unmittelbare Anschauung, nicht durch Bücher bekannt wurde und sich von Anfang an nicht an Worte, sondern an die Dinge selber gewöhnte. In seinem Habilitations-Gesuche sagt Schopenhauer später: „Es leuchtet ein, daß mir durch diese lang andauernde Reise zwei Jugendjahre, welche sonst zur Erlernung der klassischen Lehrfächer und Sprachen verwandt

[1]) Schopenhauer's Leben von Wilhelm Gwinner. Leipzig 1878.

zu werden pflegen, in dieser Hinsicht gänzlich nutzlos verstrichen; dennoch zweifle ich heute noch, ob nicht eine Frucht jener Reise mir zu Gute gekommen ist, die jenen verlorenen Vortheil vollständig ausgleicht, ja überwiegt. Denn gerade in den Jahren der erwachenden Mannbarkeit, in welchen die menschliche Seele sowohl Eindrücken jeder Art am meisten offen steht, als nach der Aufnahme und Erkenntniß der Dinge am stärksten verlangt und neugierig ist, wurde mein Geist, nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Worten und Berichten von Dingen, von denen er noch gar keine wahre und zureichende Kenntniß haben konnte, angefüllt und auf diese Weise die ursprüngliche Schärfe des Verstandes abgestumpft und ermüdet; sondern statt dessen wurde mein Geist durch die Anschauung der Dinge genährt und wahrhaft unterrichtet und lernte daher, was und wie die Dinge seien, früher, als er die über ihre Veränderung und ihre Gründe fortgepflanzten Meinungen in sich aufgenommen hatte; und besonders freue ich mich, daß mich dieser Bildungsgang frühzeitig daran gewöhnt hat, mich nicht mit dem bloßen Namen von Dingen zufrieden zu geben, sondern die Betrachtung und Untersuchung der Dinge selbst und ihre aus der Anschauung erwachsende Erkenntniß den tönenden Worten weit vorzuziehen, weshalb ich später nie Gefahr lief, Worte für Dinge zu nehmen." Schopenhauer's Werke legen für den wohlthätigen Einfluß seines Bildungsganges ein glänzendes Zeugniß ab. „Ce n'est pas un philosophe comme les autres, c'est un philosophe qui a vu le monde," sagte nachmals die Revue contemporaine über ihn, in Bezug auf seinen Stil. Wie lebhaften Eindruck die Naturschönheit auf ihn machte, lehrt der Umstand, daß er in „Chamouny seinen Vater quälte, allein zurückbleiben zu dürfen; und noch im späten Alter überschlich ihn ein eigenthümliches Heimweh, wenn er auf den Montblanc zu sprechen kam." Doch auch die Schönheit deutscher Land=

schaften entzückte ihn; so nannte er die Rundsicht vom Gipfel der Schneekoppe bei Sonnenaufgang „begeisternd groß und herzerhebend.“ Einen tiefen Eindruck aber machte auf ihn auch schon damals das menschliche Elend; so verlor er einst, zum Verdruß seiner leichtlebigeren Mutter, in einer reizenden Landschaft alle Reiselust, als der Wagen an „elenden Hütten und verkommenen Menschen“ vorbeigerollt war. Im September 1804 ging er mit seiner Mutter nach Danzig, wo er während einiger Monate in einem Kontor vorbereitet wurde, und gleich nach Neujahr 1805 trat er bei dem Senator Jenisch in Hamburg in die kaufmännische Lehre. Im April erfolgte plötzlich der Tod des Vaters: er stürzte aus einer hohen Speicheröffnung in den Kanal, — absichtlich, wie das Gerücht ging, da Heinrich Floris in der letzten Zeit zuweilen an Geistesstörungen gelitten zu haben schien. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er „erblich belastet“ war, da seine Mutter in ihren letzten Jahren für wahnsinnig erklärt und unter Vormundschaft gestellt worden war und von seinen beiden älteren Brüdern der eine von Jugend auf geistesschwach war, der andere „durch Ausschweifung halb wahnsinnig“ wurde.

Das war der erste tiefe Schmerz in Schopenhauer's Leben. Trotz der oft harten Behandlung, die ihm sein Vater angedeihen ließ, war er ihm mit inniger Liebe und Pietät ergeben, und diese bestimmte ihn, in der verhaßten kaufmännischen Laufbahn zu verharren. Seine Mutter aber siedelte schon im folgenden Jahre mit ihrem jüngeren Kinde, der achtjährigen Adele, nach Weimar über, wo sie vierzehn Tage vor der Schlacht bei Jena anlangte. Nach der Plünderung Weimars schrieb sie ihrem Sohne: „Ich könnte Dir Dinge erzählen, vor denen Dir das Haar emporsträuben würde; allein ich will es nicht thun, denn ich weiß ohnehin, wie gern Du über das Elend der Menschen brütest. Du kennst es noch nicht, mein Sohn; Alles, was wir zusammen sahen, ist nichts gegen diesen Abgrund des Jammers.“ Aber diesen schlimmen Zeiten folgten die schönsten Tage. Die schweren gemeinsamen Erlebnisse, ihre Liebenswürdigkeit und ihre Talente führten sehr bald eine nähere Bekanntschaft mit den geistigen Größen des Musensitzes herbei; Goethe sagte ihr, sie wäre durch die Feuerprobe zur Weimaranerin geworden. Zwei Mal wöchentlich versammelte ihr Salon Männer wie Goethe, Wieland, Heinrich Meyer, Falk, Fernow, die beiden Bertuch, Zacharias Werner, Friedrich Majer, Froriep, St. Schütze, Riemer, Grimm, Fürst Pückler, die beiden Schlegel, und viele Andere; denn alle Fremden von Bedeutung, die in Weimar weilten, wurden bei ihr eingeführt. Auch bei Hofe wurde sie zuweilen gern gesehen und genoß des Wohlwollens der Herzogin Amalie, Karl August's und seiner Gemahlin und anderer Fürstlichkeiten. Am nächsten trat ihr Fernow, der ihr Freund und Lehrer wurde, aber schon 1808 starb.

Eine trostlose Zeit verlebte ihr einsam in Hamburg am Kontorpult zurückgelassener Sohn. Sein ihm aufgedrungener Beruf war ihm verhaßt wie der Tod, und die Hoffnung, den Beruf, zu dem ihn die Natur bestimmt hatte, noch erwählen und das geahnte Lebensziel erreichen zu können, hatte er verloren. Zu spät sei es für ihn, dachte er. Die Briefe an seine Mutter gaben seiner verzweifelten Stimmung Ausdruck; und obwohl er den Grund seines Seelenleids nicht nannte, mußte sie denselben doch erkennen. Aus jener Periode ist ein Gedicht Schopenhauer's erhalten, von dem man hier, da es für den Neunzehnjährigen charakteristisch ist, den größeren Theil anzuführen verstatten wird.

* * *

Wie wollt' ich mich schwingen
Zum Throne des Ew'gen,
Mich spiegeln im Abdruck
Des höchsten Gedankens,

Mich wiegen in Düften,
Die Räume durchfliegen,
Voll Andacht, voll Wunder,
Ausbrechend in Jubel,
In Demuth versinkend,
Den Einklang nur hörend,
Wie wollt ich vergessen
Des niedrigen Staubes,
Nicht schelten die Thoren,
Nicht neiden die Großen,
Nicht spotten der Schwachen,
Die Bösen nicht sehen,
Den Meister im Werke,
In Körpern die Geister
Nur sehen und lieben —
Doch Du, Band der Schwäche,
Du ziehest mich nieder,
Daß fest mich umklammert
Das Heer dieser Fäden,
Und jegliches Streben
Nach Oben mißlingt mir.

Johanna Schopenhauer wandte sich Rath suchend an ihren Freund Fernow, welcher ihr schrieb, es sei für Arthur noch keineswegs zu spät, sich einer literarischen und wissenschaftlichen Bestimmung zu widmen, vielmehr sei sein Alter gerade „die glückliche Epoche des Jugendalters, wo sich Gedächtniß und Urtheil in der reifenden Kraft des Geistes vereinigen, um das, was mit fester Entschließung unternommen wird, leichter und schneller auszuführen, sich einer Kenntniß eher zu bemächtigen, als in einer früheren oder späteren Lebensperiode, wo der Geist entweder noch zu schwach, oder nicht mehr geschmeidig genug ist: vorausgesetzt, daß der Trieb auch das gehörige Maß von Fähigkeit mit sich führe, und daß dem einmal gefaßten Entschlusse eine feste, ausdauernde Beharrlichkeit folge . . .“ Fernow's Gutachten war für Schopenhauer wie eine Botschaft

vom Himmel, so daß dieser, „wie er noch im Alter gern erzählte, den Brief seiner Mutter, dem es beigefügt war, in den Händen haltend, eine Erschütterung seines innersten Wesens wie niemals wieder empfand und in einen Strom von Thränen ausbrach.“ Es war im Mai 1807. Schopenhauer war sofort entschlossen, und seine Mutter setzte der „Macht des Naturinstinktes,“ der ihn trieb, keinen Widerstand entgegen, sondern ermahnte ihn nur, „jetzt nicht zu wanken noch zu weichen.“ Auf Fernow's Rath zog Schopenhauer nach Gotha, wo er beim Gymnasialdirektor Lenz Pension und bei Döring Privatunterricht in den klassischen Sprachen erhielt; „so groß war seine Unwissenheit in der lateinischen Sprache, daß er erst Dekliniren und Konjugiren lernen mußte;“ im Gymnasium nahm er an dem Unterricht im Deutschen unter Jacobs Theil, den die Reife seiner deutschen Aufsätze in Erstaunen setzte. Schopenhauer machte rasche Fortschritte und fühlte sich bald in dem neuen Element wohl, zumal er auch die Achtung und Liebe seiner Mitschüler gewann. Aber ein Spottvers von ihm auf einen Lehrer des Gymnasiums hatte zur Folge, daß Döring ihm den Privatunterricht aufkündigte. In dem Strafbriefe, den er nun von seiner Mutter erhielt, sind einige Stellen von besonderem Interesse: — „Du bist kein böser Mensch, Du bist nicht ohne Geist und Bildung, Du hast Alles, was Dich zu einer Zierde der menschlichen Gesellschaft machen könnte, dabei kenne ich Dein Gemüth und weiß, daß wenige besser sind; aber dennoch bist Du überlästig und unerträglich und ich halte es für höchst beschwerlich, mit Dir zu leben . . . Genug, Arthur, Du bringst die Menschen gegen Dich auf ohne Noth, sie mißhandeln Dich dafür.“ Schopenhauer zog nun, Ende 1807, nach Weimar, wo er sich unter Passow's Aufsicht für die Universität vorbereitete, größtentheils durch Privatstudium, mit rastlosem Fleiße. Er wohnte nicht bei seiner Mutter, sondern in Passow's Hause. Sie hatte

ihm geschrieben: „. . . Daß ich Dich recht lieb habe, daran zweifelst Du nicht, ich habe es Dir bewiesen, so lange ich lebe. Es ist zu meinem Glücke nothwendig, zu wissen, daß Du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe Dir immer gesagt, es wäre sehr schwer mit Dir zu leben, und je näher ich Dich betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit, für mich wenigstens, zuzunehmen. Ich verhehle es Dir nicht: so lange Du bist, wie Du bist, würde ich jedes Opfer eher bringen, als mich dazu entschließen. Ich verkenne Dein Gutes nicht, auch liegt das, was mich von Dir zurückscheucht, nicht in Deinem Gemüth, nicht in Deinem innern, aber in Deinem äußern Wesen, Deinen Ansichten, Deinen Urtheilen, Deinen Gewohnheiten — kurz, ich kann mit Dir in nichts, was die Außenwelt angeht, übereinstimmen. Auch Dein Mißmuth ist mir drückend und verstimmt meinen heitern Humor, ohne daß es Dir etwas hilft. Sieh, lieber Arthur, Du bist nur auf Tage bei mir zum Besuch gewesen und jedesmal gab es heftige Szenen um nichts und wieder nichts, und jedesmal athmete ich erst frei, wenn Du weg warst, weil Deine Gegenwart, Deine Klagen über unvermeidliche Dinge, Deine finsteren Gesichter, Deine bizarren Urtheile, die wie Orakelsprüche von Dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, mich drückten . . . Du bist in Deinem Logis zu Hause, in meinem bist Du Gast . . . An meinen Gesellschaftstagen kannst Du Abends bei mir essen, wenn Du Dich dabei des leidigen Disputirens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht und ich gern gut schlafe."

Schopenhauer lernte nun also das Leben in Weimar und dessen Berühmtheiten kennen. Schon während seiner Knabenzeit war die Familie mit vielen hervorragenden Männern in persönliche Berührung gekommen, so mit Klopstock, Tischbein,

Reimarus, Baron Staël, Feldmarschall Kalkreuth, Nelson, Schiller; und den einen oder andern von ihnen hatte ohne Zweifel auch der kleine Arthur gesehen. Schopenhauer pflegte in Weimar auch die ritterlichen Uebungen, er ritt und focht, auch musizirte er — er spielte die Flöte noch in seinem Alter — und besuchte Konzerte und Theater, machte auch längere oder kürzere Ausflüge; der größte Theil des Tages aber und manche halbe Nacht war dem Studium gewidmet, welches er mit solchem Erfolge betrieb, daß er nach zwei Jahren sich eine akademische Vorbildung angeeignet hatte, „deren Gründlichkeit und Gediegenheit ihn über die meisten seiner Kommilitonen stellte." Er war nun, einundzwanzig Jahre alt, großjährig geworden und seine Mutter lieferte ihm daher, ehe er zur Universität abreiste, das väterliche Erbtheil aus. Obwohl die Familie viele Verluste gehabt hatte, war es doch immer noch beträchtlich genug: Schopenhauer verfügte bereits als Student über eine Rente von mehr als tausend Thalern. Aus jener Zeit ist ein Pastellporträt des Philosophen erhalten; eine Kopie desselben ziert Gwinner's Biographie. Sie zeigt ein schönes, edles, ernstes, doch nicht düsteres Antlitz, mit großen ausdrucksvollen Augen, — sehr unähnlich den bekannten „pessimistischen" Zügen des Siebzigjährigen. Nur die breite Stirn und die weit von einander abstehenden Augen haben beide Köpfe mit einander gemein. Seine blauen Augen hatten bis an sein Ende ihren Glanz. „Sein Blick," sagt Gwinner, „war von solchem Feuer, von solcher geistigen Schönheit, daß er damit, besonders in jungen Jahren, unwillkürlich auffiel."

Schopenhauer bezog zunächst die Universität Göttingen, auf der er zwei Jahre verweilte. Er hörte Vorlesungen über Mathematik, Physik, Chemie, Physiologie, Naturgeschichte, Mineralogie, Botanik, Anatomie, vergleichende Anatomie, Logik, Psychologie, Metaphysik, Ethnographie, alte und neuere Ge-

schichte, Geschichte der Kreuzzüge, deutsche Reichsgeschichte. Die philosophischen Vorlesungen hörte er bei G. E. Schulze, dessen Vorträge „zuerst den Trieb zu philosophiren in ihm weckten," und dessen „weisen Rath," wie Schopenhauer ihn später selbst nannte, er genau befolgte: „seinen Privatfleiß für's Erste ganz Platon und Kant zuzuwenden und, bis er diese bewältigt haben würde, keinen Andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen." Plato zog ihn von Anfang an unwiderstehlich an, Kant aber — dessen größter Schüler er später werden sollte — stieß ihn zuerst ab; „die Kritik der reinen Vernunft," so urtheilte er damals, „könnte der Selbstmord des Verstandes genannt werden." Er schloß auf der Universität manche Freundschaft, besonders trat ihm Chr. K. J. Bunsen näher und ein Amerikaner, William Backhouse Astor, Sohn des in Waldorf bei Heidelberg geborenen und in Amerika emporgekommenen Johann Jacob Astor. W. B. Astor starb 1875 in New-York „als hundertfacher Millionär." „So verschieden sind die Lebenswege," sagte später Schopenhauer in der Erinnerung an diese Göttinger Studiengenossen: „Der Eine ist Diplomat, der Andere Millionär, der Dritte Philosoph geworden." Schopenhauer's „jüngster Kommilitone war das Wunderkind Karl Witte, welcher mit dem vollendeten zehnten Lebensjahre zur Universität hatte entlassen werden können." Keine Gelegenheit, etwas Merkwürdiges zu sehen, ließ Schopenhauer unbenutzt. In den Ferien machte er größere Ausflüge, so im Herbst 1811 in den Harz. Dort schrieb er: „Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen . . . Einen Trost giebt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom m o r a l i s c h e n G e f ü h l . . . Diese Welt ist das Reich des Zufalls und des Irrthums:

darum sollen wir nur nach dem streben, was kein Zufall raubt, und nur das behaupten und nach dem handeln, worin kein Irrthum möglich ist."

Nach Weimar in den Ferien zurückgekehrt, besuchte er den achtundsiebzigjährigen Wieland, der ihn, wohl auf Veranlassung Johanna Schopenhauer's, zu sich bestellt hatte. Auf die Wahl des Studiums kommend, rieth Wieland ihm ab, bloß Philosophie zu studiren, was doch kein solides Fach wäre. „Das Leben," antwortete ihm Schopenhauer, „ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Im Verlauf der Unterhaltung sagte Wieland mit Wärme: „Ja, es scheint mir jetzt selbst, Sie haben das Rechte gewählt, junger Mann: ich verstehe jetzt Ihre Natur, bleiben Sie bei der Philosophie." Kurz darauf war eine große Cour beim Herzog; Goethe, Wieland und Johanna Schopenhauer waren dabei zugegen. In dem Augenblicke, da Goethe mit letzterer einige Worte wechselte, trat Wieland auf sie zu und sagte mit jugendlicher Lebhaftigkeit: „Ich habe neulich eine höchst interessante Bekanntschaft gemacht, Madame Schopenhauer! Wissen Sie auch mit wem? Mit Ihrem Sohne! Ah, es war mir sehr lieb, diesen jungen Mann kennen zu lernen; aus dem wird noch einmal etwas Großes werden."

Angelockt durch den Ruf Fichte's, ging Schopenhauer mit Ende der Herbstferien 1811 nach Berlin. Meiners in Göttingen freilich hatte über die „unleidliche Arroganz und den bübischen Muthwillen der Nachfolger des großen Reformators" Kant, Fichte und Schelling, öffentlich Klage geführt. Schopenhauer's „Verehrung a priori" gegen Fichte wich bald, wie er in der für die Encyklopädien bestimmten Skizze seines Lebens sagt, „der Geringschätzung und dem Spotte." Er hörte bei ihm über „die Thatsachen des Bewußtseins und die Wissenschafts-

schichte, Geschichte der Kreuzzüge, deutsche Reichsgeschichte. Die philosophischen Vorlesungen hörte er bei G. E. Schulze, dessen Vorträge „zuerst den Trieb zu philosophiren in ihm weckten," und dessen „weisen Rath," wie Schopenhauer ihn später selbst nannte, er genau befolgte: „seinen Privatfleiß für's Erste ganz Platon und Kant zuzuwenden und, bis er diese bewältigt haben würde, keinen Andern, namentlich nicht Aristoteles und Spinoza, anzusehen." Plato zog ihn von Anfang an unwiderstehlich an, Kant aber — dessen größter Schüler er später werden sollte — stieß ihn zuerst ab; „die Kritik der reinen Vernunft," so urtheilte er damals, „könnte der Selbstmord des Verstandes genannt werden." Er schloß auf der Universität manche Freundschaft, besonders trat ihm Chr. K. J. Bunsen näher und ein Amerikaner, William Backhouse Astor, Sohn des in Waldorf bei Heidelberg geborenen und in Amerika emporgekommenen Johann Jacob Astor. W. B. Astor starb 1875 in New-York „als hundertfacher Millionär." „So verschieden sind die Lebenswege," sagte später Schopenhauer in der Erinnerung an diese Göttinger Studiengenossen: „Der Eine ist Diplomat, der Andere Millionär, der Dritte Philosoph geworden." Schopenhauer's „jüngster Kommilitone war das Wunderkind Karl Witte, welcher mit dem vollendeten zehnten Lebensjahre zur Universität hatte entlassen werden können." Keine Gelegenheit, etwas Merkwürdiges zu sehen, ließ Schopenhauer unbenutzt. In den Ferien machte er größere Ausflüge, so im Herbst 1811 in den Harz. Dort schrieb er: „Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht, darf kein Grausen kennen . . . Einen Trost giebt es, eine sichere Hoffnung, und diese erfahren wir vom *moralischen Gefühl* . . . Diese Welt ist das Reich des Zufalls und des Irrthums:

darum sollen wir nur nach dem streben, was kein Zufall raubt, und nur das behaupten und nach dem handeln, worin kein Irrthum möglich ist."

Nach Weimar in den Ferien zurückgekehrt, besuchte er den achtundsiebzigjährigen Wieland, der ihn, wohl auf Veranlassung Johanna Schopenhauer's, zu sich bestellt hatte. Auf die Wahl des Studiums kommend, rieth Wieland ihm ab, bloß Philosophie zu studiren, was doch kein solides Fach wäre. „Das Leben," antwortete ihm Schopenhauer, „ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Im Verlauf der Unterhaltung sagte Wieland mit Wärme: „Ja, es scheint mir jetzt selbst, Sie haben das Rechte gewählt, junger Mann: ich verstehe jetzt Ihre Natur, bleiben Sie bei der Philosophie." Kurz darauf war eine große Cour beim Herzog; Goethe, Wieland und Johanna Schopenhauer waren dabei zugegen. In dem Augenblicke, da Goethe mit letzterer einige Worte wechselte, trat Wieland auf sie zu und sagte mit jugendlicher Lebhaftigkeit: „Ich habe neulich eine höchst interessante Bekanntschaft gemacht, Madame Schopenhauer! Wissen Sie auch mit wem? Mit Ihrem Sohne! Ah, es war mir sehr lieb, diesen jungen Mann kennen zu lernen; aus dem wird noch einmal etwas Großes werden."

Angelockt durch den Ruf Fichte's, ging Schopenhauer mit Ende der Herbstferien 1811 nach Berlin. Meiners in Göttingen freilich hatte über die „unleidliche Arroganz und den bübischen Muthwillen der Nachfolger des großen Reformators" Kant, Fichte und Schelling, öffentlich Klage geführt. Schopenhauer's „Verehrung a priori" gegen Fichte wich bald, wie er in der für die Encyklopädien bestimmten Skizze seines Lebens sagt, „der Geringschätzung und dem Spotte." Er hörte bei ihm über „die Thatsachen des Bewußtseins und die Wissenschafts-

lehre.“ Auf dem Titelblatte seiner in „Protokolle“ eingetheilten Nachschrift dieser Vorlesung schrieb er neben dem Worte „Wissenschaftslehre“ an den Rand: „Vielleicht ist die richtige Lesart „Wissenschafts l e e r e.“ Kant selbst hatte 1799 die Erklärung erlassen, daß er „Fichte's Wissenschaftslehre für ein gänzlich unhaltbares System halte.“ [2]) Schopenhauer war nicht der Einzige, auf den Fichte einen ungünstigen Eindruck machte: der berühmte Kriminalist Anselm von Feuerbach, ein großer Verehrer Kant's, warnte seinen Sohn vor Fichte, den er für einen „unmoralischen Menschen“ hielt. Gegen eine Lehre Fichte's in dessen Schrift „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ richtet Schopenhauer die Bemerkung: „. . . Vielmehr ist, wie ich in Ellrich (im Harz, 1811) geschrieben, das Leben des besten Menschen, dessen, der mit sich am zufriedensten sein kann, und daher der glücklichste ist, doch nur ein steter, rastloser Kampf ohne Sieg; Vollendung, Ruhe, höchste unerschütterliche Einigkeit mit sich ist nicht zu finden: das Höchste, wozu der Mensch es bringt, ist, daß er den Arm nicht sinken läßt, sondern kämpft und kämpft bis an den letzten Athemzug. Was in der erhabenen, hellen Stunde erkannt ist, in der dumpfen, trüben, thierischen auszuführen, das eben ist die Arbeit des Lebens. Nach dem im Augenblick der Erkenntniß der Wahrheit, der hohen Einsicht, der wahrhaftigen Seligkeit Erkannten muß ich mir ein Gesetz machen, das ich in den dumpfen Augenblicken befolge.“ Auch Schleiermacher befriedigte unsern Denker nicht. Jener hatte gesagt: „Keiner kann Philosoph sein, ohne religiös zu sein.“ Dagegen bemerkte Schopenhauer: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie: er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philo-

[2]) Kant's Werke, herausgeg. von Hartenstein. 1868. VIII. Bd. S. 600.

sophirt, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.“ Dagegen gefiel ihm Schleiermacher's Wort: auf Universitäten lerne man nur, was man nachher zu lernen habe.

Außer bei Fichte hörte Schopenhauer in Berlin 1811 bis 1813 Vorlesungen über Experimentalchemie, Magnetismus und Elektrizität, weißblütige Thiere, Ichthyologie, Amphibiologie, Ornithologie, Hausthiere, nordische Poesie, Geschichte der Philosophie während der Zeit des Christenthums (bei Schleiermacher), Geschichte der griechischen Literatur, Aristophanes' Wolken, Horazen's Satiren, Platon's Schriften (die letzten vier bei F. A. Wolf), Geognosie, Zoologie, Entomologie, Griechische Alterthümer, Physik, Astronomie, allgemeine Physiologie, Anatomie, Anatomie des Gehirns. Schopenhauer versäumte keine Gelegenheit, sich mit den Dingen selber vertraut zu machen; so war er oft in den Menagerien und zoologischen Gärten zu finden; auch die Charité besuchte er wiederholt, wo zwei Geisteskranke, die sich ihrer Krankheit vollkommen bewußt waren, seine besondere Theilnahme erregten. Auf seine gründlichen naturwissenschaftlichen Universitätsstudien legte Schopenhauer großen Werth — ohne sie hätte er in der That seine Werke nicht schreiben können, — und er verfolgte sein ganzes Leben hindurch die Fortschritte der naturwissenschaftlichen Disziplinen und studirte die Hauptwerke derselben, besonders die der Franzosen und Engländer. Die Alten las Schopenhauer während seiner ganzen Universitätszeit mit größtem Eifer, täglich zwei Stunden, wie sie denn auch in seinem späteren Leben beständig seine Lektüre blieben. Im September 1812 unternahm er eine Erholungsreise nach Dresden und Teplitz, wo er mit Mutter und Schwester zusammentraf. In Berlin scheint er ganz einsam gelebt zu haben.

Im Jahre 1813 bereitete er sich zur Promotion vor. Er hatte gewünscht, in Berlin den Doktorgrad zu erwerben; der

Krieg verhinderte ihn daran. Er steuerte reichlich für die Freiwilligen bei; selbst die Waffen zu ergreifen, hielt er aber nicht für seinen Beruf, er meinte, daß er einem größeren Vaterlande als Deutschland, der Welt, durch seinen Kopf bessere Dienste leisten könnte, als durch seine Hand. Er zog sich in das stille Rudolstadt zurück und arbeitete dort im Gasthause seine Dissertation aus: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde," auf Grund deren er von der philosophischen Fakultät in Jena im Oktober 1813 in absentia promovirt wurde. Als Schopenhauer seiner Mutter die „Vierfache Wurzel" überreichte, spottete sie, das sei wohl etwas für Apotheker. „Man wird es noch lesen," erwiederte er, „wann von Deinen Schriften kaum mehr ein Exemplar in einer Rumpelkammer stecken wird!" Worauf sie entgegnete: „Von den Deinigen wird die ganze Auflage noch zu haben sein." G. E. Schulze, dem er ein Exemplar gesandt hatte, schrieb ihm einen sehr anerkennenden Brief, in dem er auch Schopenhauer's „Achtung der Verdienste anderer Philosophen, die darin an den Tag gelegt worden ist," rühmte. Und, was das Wichtigste war, Schopenhauer lenkte durch ein Kapitel der Schrift Goethe's Aufmerksamkeit auf sich. Diesen hatte er im Salon seiner Mutter oft gesehen — „wenn Goethe den Salon Johanna Schopenhauer's betrat, dann hatte der Sohn weder Augen noch Ohren für die Andern," — aber nun erst trat der Dichter ihm näher. Goethe, der fast vierzig Jahre Aeltere, der damals wegen der Nichtanerkennung seiner „Farbenlehre" grollte, schickte ihm den größten Theil seines optischen Apparats und lud ihn zu sich ein, um ihm die schwierigen Experimente selbst zu zeigen. So ward Schopenhauer in der Farbenlehre der direkte Schüler Goethe's, von dessen Auffassungsweise er sich freilich in einigen Punkten entfernte, was Goethe — dessen Gebot, nach Schopenhauer, war: „Und weiche keinen Finger breit von Goethe's

Wegen ab" — ihm „nie verzieh." Als der große Dichter näher mit unserem Denker vertraut geworden war, „blieb die Unterhaltung nicht auf Fragen, welche die Farbenlehre betrafen, beschränkt, sondern die Gespräche wurden auf alle möglichen philosophischen Gegenstände gelenkt und spannen sich viele Stunden lang fort." „Aus diesem vertrauten Umgange," sagte Schopenhauer, „habe ich überaus großen, unglaublichen Nutzen gezogen." „Dr. Schopenhauer," schrieb Goethe, als Jenes Farbentheorie im Druck erschienen war, „ist ein bedeutender Kopf, den ich selbst veranlaßte, weil er eine Zeit lang sich in Weimar aufhielt, meine Farbenlehre zu ergreifen . . . . Nun ist dieser junge Mann, von meinem Standpunkte ausgehend, mein Gegner geworden" — was Schopenhauer selbst durchaus nicht zugab. Doch schätzte Goethe ihn sehr und soll einmal zu den am Theetische über Schopenhauer, der „in mürrischer Absonderung am Fenster stand," kichernden Mädchen gesagt haben: „Kinderchen, laßt mir Den dort in Ruhe, der wächst uns Allen noch einmal über den Kopf." In den „Tag- und Jahresheften" sagt Goethe: „Dr. Schopenhauer trat als wohlwollender Freund an meine Seite. Wir verhandelten Manches übereinstimmend mit einander, doch ließ sich zuletzt eine gewisse Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher mit einander gegangen, sich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da sie dann doch sehr schnell einander aus dem Gesicht kommen." Bedeutungsvoll wurde für Schopenhauer auch der Einfluß Friedrich Majer's, welcher ihn in das indische Alterthum einführte, dessen begeisterter Verehrer der Philosoph von nun an wurde. Schopenhauer erklärte später selbst, daß er das Beste seiner Entwicklung, nächst dem Eindrucke der anschaulichen Welt, sowohl dem der Werke Kant's, als dem der heiligen Schriften der Hindu und dem Plato verdanke. In seinen nachgelassenen

Manuskripten findet sich die, Dresden 1816 datirte Aufzeichnung: „Ich gestehe, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnon's Säule klang." [3]) Im Mai 1814 verließ Schopenhauer Weimar. Zwischen ihm und seiner Mutter war es zum völligen Zerwürfniß gekommen. Ihre Naturen waren zu verschieden, und die Mutter hatte „kein Verständniß für des Sohnes Wesen und Bedeutung;" ein Theil der Schuld kommt aber ohne Zweifel auch auf ihn. Anselm von Feuerbach, der Johanna Schopenhauer 1815 kennen lernte, schildert sie in seinen Memoiren mit den Worten: „Hofräthin Schopenhauer, eine reiche Wittwe. Macht von der Gelehrsamkeit Profession, Schriftstellerin. Schwazt viel und gut, verständig, ohne Gemüth und Seele. Selbstgefällig, nach Beifall haschend und stets sich selbst belächelnd. Behüte uns Gott vor Weibern, deren Geist zu lauterm Verstande aufgeschoßt ist. Der Sitz schöner weiblicher Bildung ist allein in des Weibes Herzen." Andere ungünstige Urtheile über sie theilt Gwinner [4]) mit; aber auch ein sehr anerkennendes von Holtei. Ihr Sohn zog nach Dresden, wo er, minder abgeschlossen als in Berlin lebend, vier Jahre blieb. Er war ein eifriger Besucher der Bibliothek, der Museen und des Theaters; auf einsamen Spaziergängen in der schönen Natur fand er seine besten Gedanken. Auf die Sixtinische Madonna dichtete er 1815 die Verse:

---

3) Vgl. Julius Frauenstädt, Arthur Schopenhauer: ein Lebensbild, im ersten Bande von Schopenhauer's Werken. S. CL.

4) Gwinner, Schopenhauer's Leben. S. 137.

Sie trägt zur Welt ihn: und er schaut entsetzt
In ihrer Gräu'l chaotische Verwirrung,
In ihres Tobens wilde Raserei,
In ihres Treibens nie geheilte Thorheit,
In ihrer Qualen nie gestillten Schmerz, —
Entsetzt, doch strahlet Ruh' und Zuversicht
Und Siegesglanz sein Aug', verkündigend
Schon der Erlösung ewige Gewißheit.

Zunächst verfaßte Schopenhauer in Dresden eine Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben," von welcher Goethe im Herbst 1815 das Manuskript empfing; dieser behielt es längere Zeit, da er es auf seiner Rheinreise mit sich führte. Goethe schrieb unserm Philosophen, er müsse „loben und bewundern, wie ein selbstdenkendes Individuum sich so treu und redlich mit jenen Fragen befaßt," und nannte die Schrift eine „schöne und dankenswerthe Arbeit." An die zwischen ihm und Schopenhauer „strittigen Punkte" wollte er „nicht rühren." Das Werk erschien 1816 im Buchhandel. In jenen vier Jahren in Dresden schrieb Schopenhauer aber auch die Gedanken einzeln nieder, aus denen sein System hervorging, von denen er selbst sagte, daß es „gewissermaßen ohne sein Zuthun strahlenweise wie ein Krystall zu einem Centro zusammenschoß, wie er es in seinem Hauptwerk niedergelegt hat," „die Welt als Wille und Vorstellung." Begonnen hatte dieser Prozeß schon in Berlin; denn in seinen Aufzeichnungen von dort, 1813, findet sich die Stelle: „Unter meinen Händen und vielmehr in meinem Geiste erwächst ein Werk, eine Philosophie, die Ethik und Metaphysik *in Einem* sein soll, da man sie bisher trennte, so fälschlich, als den Menschen in Seele und Körper. Das Werk wächst, konkreszirt allmählich und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Theil nach dem andern ge-

wahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zu einem Ganzen passen wird; denn ich weiß, es ist Alles aus einem Grunde entsprungen. So entsteht ein organisches Ganzes, und nur ein solches kann leben. — Ich, der ich hier sitze, und den meine Freunde kennen, begreife das Entstehen des Werkes nicht, wie die Mutter das des Kindes in ihrem Leibe nicht begreift. Ich sehe es an und spreche wie die Mutter: „Ich bin mit Frucht gesegnet." Mein Geist nimmt Nahrung aus der Welt durch Verstand und Sinne; diese Nahrung giebt dem Werk einen Leib; doch weiß ich nicht wie noch warum bei mir und nicht bei Andern, die dieselbe Nahrung haben. — Zufall, Beherrscher dieser Sinnenwelt! laß mich leben und Ruhe haben noch wenige Jahre! denn ich liebe mein Werk, wie die Mutter ihr Kind. Wenn es reif geboren sein wird, dann übe Dein Recht an mir und nimm Zinsen des Aufschubs."

Im Frühjahr 1818 war das Werk fertig. In dem Schreiben an F. A. Brockhaus, dem er es zum Verlage anbot, sagte er: „. . . Das Buch . . . wird, meiner Ueberzeugung nach, eins von denen sein, welche nachher die Quelle und der Anlaß von hundert anderen Büchern werden . . . . Der Vortrag ist gleich fern von dem hochtönenden, leeren und sinnlosen Wortschwall der neuen philosophischen Schule und vom breiten glatten Geschwätze der Periode vor Kant: er ist im höchsten Grade deutlich faßlich, dabei energisch und ich darf wohl sagen nicht ohne Schönheit: nur wer ächte eigene Gedanken hat, hat eigenen Stil. Der Werth, den ich auf meine Arbeit lege, ist sehr groß: denn ich betrachte sie als die ganze Frucht meines Daseins." Brockhaus ging auf die gestellten Bedingungen ein; da sich aber, ohne seine Schuld, der Druck verzögerte, so sandte Schopenhauer ihm wiederholt Mahnbriefe, die schließlich, da dieser, nach seiner argwöhnischen Art, gleich Schlimmes fürchtete, eine geradezu beleidigende Form annahmen;

und Brockhaus hatte wohl Ursache, sich über Schopenhauer's „göttliche Grobheit" zu beklagen.[5]) Noch vor Beendigung des Druckes, im Herbst 1818, reiste Schopenhauer über Wien nach Italien ab. Dort dichtete er, des unvergänglichen Werthes seines Werkes sicher, im April 1819 die Verse:

Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen.
Es festzuhalten hab' ich lang' gerungen:
Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen.
Mögt euch drum immer wie ihr wollt gebärden:
Des Werkes Leben könnt ihr nicht gefährden.
Aufhalten könnt ihr's, nimmermehr vernichten:
Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten.[6])

Ueber Venedig — „wo die Zauberarme der Liebe ihn eine Zeit lang umstrickt hielten, bis die innere Stimme ihm gebot, sich loszureißen und seinen Weg allein weiter zu wandeln," — („die Geliebte ist reich, sie ist von Stande gar," heißt es in einem Briefe seiner Schwester an ihn) — über Venedig, Bologna und Florenz reiste er nach Rom, wo er sich vier Monate aufhielt. Dort erneuerte er die Bekanntschaft des nun achtzehnjährigen Karl Witte, der in Göttingen sein Kommilitone gewesen war. Dieser schrieb an seine Mutter, die ihn vor Schopenhauer gewarnt zu haben scheint: „Mit Schopenhauer bin ich viel umgegangen. In der ganzen Zeit bemerkte ich nichts Schlechtes an ihm . . . Dagegen habe ich viele Tugenden an ihm gefunden, unter denen seine unbeschränkte Wahrheitsliebe nicht die kleinste ist . . . . Wie die Deutschen

[5]) Vgl. Gwinner. a. a. O. S. 177.

[6]) Für das in Frankfurt a. M. zu errichtende Denkmal Schopenhauer's waren bis zum Januar d. J. an Beiträgen nur wenig über 10 000 Mk. eingegangen. Weitere Beiträge werden erbeten zu Händen der Deutschen Vereinsbank in Frankfurt a. M., Junghofstraße 11.

hier nun einmal sind, hat er sie sich fast Alle durch seine Paradoxien zu Feinden gemacht." In Neapel erhielt Schopenhauer einen liebenswürdigen Brief von seiner Schwester, die ihm schrieb, Ottilie, Goethe's Schwiegertochter, mit der sie innig befreundet war, habe ihr gesagt, „der Vater sitze über dem Buche („Die Welt als Wille und Vorstellung") und lese es mit einem Eifer, wie sie noch nie an ihm gesehen. Jean Paul schrieb einige Jahre später in seiner „Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule:" „Schopenhauer's Welt als Vorstellung und Wille, ein genial-philosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn; aber mit einer oft trost- und bodenlosen Tiefe — vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finstern Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern — in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt, und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht. Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben." Und dieses Werk, das die Anerkennung zweier solcher Männer fand, blieb fast unbeachtet.

Nachdem er Neapel gesehen, zollte Schopenhauer Pompeji, Herculanum, Puteoli und Bajä seine Bewunderung und kam bis Pästum, wo er, wie er sagte, „im Angesicht des uralten herrlichen, im Laufe von fünfundzwanzig Jahrhunderten nicht erschütterten Tempels der Poseidon-Stadt mit Ehrfurchtschauer daran dachte, daß er auf dem Estrich stehe, den vielleicht Platon's Fußsohle betreten hatte." Dann verweilte er wieder fast einen Monat in Florenz, suchte dann abermals Venedig auf und sah dann Padua, Vicenza, Verona und Mailand.

Eine Unglücksbotschaft der Seinen, die Schopenhauer im Juni 1820 hier erhielt, zwang ihn, früher in die Heimath zurückzukehren, als er beabsichtigt hatte. Das Danziger Handlungshaus, welchem Johanna Schopenhauer, die ziemlich verschwenderisch gelebt hatte, den Rest ihres eigenen und fast das ganze Vermögen ihrer Tochter ohne hinlängliche Sicherheit anvertraut hatte, war bankerott geworden, und so verloren die Frauen fast ihr ganzes Vermögen, während Schopenhauer, der, weniger unvorsichtig, nur einen Theil seiner Gelder bei jenem Hause stehen hatte, minder erhebliche Verluste hatte. Er schrieb seiner Schwester, er sei bereit, das Wenige, was ihm geblieben, mit ihr und der Mutter zu theilen; doch wurde von diesem Anerbieten nie Gebrauch gemacht. Die erfolgreiche Schriftstellerei seiner Mutter ermöglichte dieser ein anständiges, obwohl sehr bescheidenes Weiterleben. Schopenhauer selbst führte seine Sache mit Energie und Konsequenz zu Ende, so daß er schließlich seine ganze Forderung rettete.

Nach seiner Rückkehr aus Italien sah er Goethe zum letzten Male. In dessen „Annalen" findet sich 1819 die Bemerkung: „Ein Besuch Dr. Schopenhauer's, eines meist verkannten, aber auch schwer zu erkennenden, verdienstvollen jungen Mannes, regte mich auf und gedieh zur wechselseitigen Belehrung."

Schopenhauer entschloß sich nun, sich an einer Universität zu habilitiren und schwankte zwischen Göttingen, Berlin und Heidelberg. In einem Briefe, den er in dieser Angelegenheit an seinen von ihm hochverehrten Lehrer Blumenbach in Göttingen richtete, kommt die charakteristische Stelle vor: „In der jetzigen, wunderlichen Zeitperiode möchte es wohl nicht überflüssig sein, zu versichern, daß ich von nichts weiter entfernt bin, als jemals irgendwie einen Einfluß auf die politischen Meinungen der Zeit zu gewinnen: meine Schrift zeugt hiervon hinlänglich. Zudem versichere ich Sie, von dem Gefühl durchdrungen zu sein, daß das Streben und Denken des eigentlichen Gelehrten auf die Menschheit im Ganzen, zu allen Zeiten und in allen Ländern gerichtet sein müsse, wenigstens würde ich es für eine Herabwürdigung meiner selbst halten, eine so enge

und kleinliche Sphäre als die gerade gegenwärtige Zeit und ihre Umstände zum Wirkungskreise meines Geistes zu nehmen. Ich denke außerordentlich gering von jenen soit-disant Philosophen, die zu Publizisten geworden sind, und die eben dadurch, daß sie auf die Zeitgenossen als solche unmittelbar wirken wollen, das Bekenntniß ablegen, daß sie keine Zeile schreiben können, die einst ein Nachkomme zu lesen würdigt." Aehnlich sprach sich Schopenhauer auch in einem gleichzeitig an Lichtenstein in Berlin geschriebenen Briefe aus. In einem zweiten Schreiben an diesen bemerkte Schopenhauer, daß „der Hauptzweck seines Lebens in seinem letzten Werk völlig erreicht sei." Er entschied sich für Berlin und kündigte eine Privatvorlesung über „die gesammte Philosophie, d. h. die Lehre vom Wesen der Welt und des menschlichen Geistes" an; als „passendste" Stunde erschien ihm die, „wo Herr Professor Hegel sein Hauptkollegium liest."

Die Habilitation Schopenhauer's fand Ostern 1820 statt. In seiner lateinisch gehaltenen Probevorlesung sagte er, nachdem er der außerordentlichen Verdienste Kant's gedacht hatte, „das durch diesen für die Philosophie erweckte heilige Feuer sei von denen wieder erstickt worden, welche berufen gewesen wären, es zu nähren. Sophisten seien aufgetreten, welche invita Minerva, durch unentwirrbare Wortgeflechte, mit Geräusch und Gezänke zuerst die Aufmerksamkeit ihrer Zeit ermüdet, dann von dem Studium der Philosophie abgeschreckt und diese in Mißkredit gebracht hätten. Es sei indessen nicht zu befürchten, daß nicht wiederum ein Rächer erstehe, der, mit besserer Kraft ausgerüstet, die Philosophie in alle ihre Ehren restituire." Schopenhauer's Vorlesung im Sommer 1820, von der er sich so große Erfolge versprochen hatte, fand nur wenige Zuhörer, obwohl er eine außerordentliche Redegabe besaß und sich mit großem Fleiße vorbereitet hatte. Neben einem Hegel — der

in demselben Semester seine Vorlesung über Logik mit den Worten begonnen haben soll: „Ich möchte mit Christus sagen: ich lehre die Wahrheit und ich bin die Wahrheit" — konnte ein Schopenhauer nicht aufkommen. Diese Vorlesung blieb die einzige, die dieser wirklich hielt, obwohl die „Grundlegung der Philosophie oder die Theorie der gesammten Erkenntniß" während der Zeit, in der Schopenhauer der Universität angehörte, regelmäßig im Lektionskatalog figurirte, und zwar wurde sie von ihm beharrlich auf die Stunde angesetzt, in welcher Hegel seine Hauptvorlesung hielt. Zu Michaelis 1822 schied Schopenhauer aus der philosophischen Fakultät aus, trat aber zu Michaelis 1826 als Privatdozent wieder ein und gehörte derselben bis Ostern 1832 an.[7])

Im Mai 1822 reiste Schopenhauer nach der Schweiz und ging dann im August wieder nach Italien, wo er, wie schon auf seiner ersten italienischen Reise, hauptsächlich in der Gesellschaft von Engländern lebte; im Mai 1823 trat er die Heimreise an durch Tirol nach München, wo er fast ein Jahr verweilte, während des Winters und Frühjahrs durch schwere Krankheit gefesselt, als deren dauernde Folge eine fast völlige Taubheit des rechten Ohres verblieb. Im Mai 1824 begab er sich zur Badekur nach Gastein, suchte dann im August wieder Dresden auf und kehrte im Mai 1825 nach Berlin zurück, wo er in den nächsten Jahren ein recht unbefriedigtes Leben führte. Im Jahre 1829 knüpfte er mit einem Engländer Verhandlungen an, um Kant's Hauptwerke ins Englische zu übersetzen; jedoch führten dieselben, weil Schopenhauer kein Entgegenkommen fand, zu keinem Ergebniß. Schopenhauer

---

[7]) Vergl. Die Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin in ihrem Personalbestande seit ihrer Errichtung Michaelis 1810 bis Michaelis 1885. S. 5, 7, 9.

sprach fließend Englisch; seine Aussprache desselben war so gut, daß er beim ersten Bekanntwerden mit Engländern oft von denselben für einen Landsmann gehalten wurde; „jedoch pflegten sie gewöhnlich im Verlaufe einer halben Stunde ihren Irrthum zu erkennen.“ Außer Englisch sprach Schopenhauer Französisch und Italienisch, und auch seine Kenntniß des Spanischen, Lateinischen und Griechischen war eine vollkommene. Im Jahre 1830 veröffentlichte er eine, für das Ausland bestimmte lateinische Bearbeitung seiner Farbenlehre, welche unter dem Titel „Theoria colorum physiologica eademque primaria“ in Justus Radius' „Scriptores ophtalmologici minores“ erschien.

Im Sommer 1831 verließ Schopenhauer Berlin für immer, der Cholera aus dem Wege gehend, welcher im November sein Antipode Hegel zum Opfer fiel. Er schwankte erst, ob er sich in Mannheim oder Frankfurt am Main als Privatgelehrter niederlassen sollte, entschied sich aber schließlich für letzteren Ort, und er bereute seine Wahl nie. 1854 schrieb er an Frauenstädt: „Ich bin der Cholera sehr dankbar, daß sie mich vor 23 Jahren daraus (aus Berlin) vertrieben hat und hierher, in's mildere Klima und sanftere Leben. Guter Ort für eine Eremitage.“ Die erste Zeit dort war freilich recht traurig für ihn: er wurde krank und verfiel in die düsterste Stimmung, so daß er wochenlang keinen Menschen sprach. Versuchsweise siedelte er nach Mannheim über, kehrte aber nach Jahresfrist nach Frankfurt zurück und verließ diese Stadt, von kleineren Ausflügen abgesehen, nicht mehr. So bewegt bisher sein äußeres Leben war, so ruhig floß es jetzt dahin. Der Gedanke, sich zu verheirathen, war ihm wiederholt nahe getreten, aber er wies ihn immer wieder von sich. Philosoph und Ehemann sein, meinte er, vertrage sich nicht wohl zusammen; daher fast alle echten Philosophen neuerer Zeit

ledig geblieben seien: Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant. In Frankfurt lebte er in den ersten Jahren ganz abgeschlossen; er speiste zwar an der Wirthstafel und sprach mit Diesem oder Jenem, scheint aber in jenen Jahren Niemandem näher getreten zu sein. Für die Frankfurter war, daß er „ein Sohn der berühmten Johanna Schopenhauer“ war und stets mit einem Pudel spazieren ging, so ziemlich Alles, was sie von ihm wußten.[8]) Bei seinem hypochondrischen, selbstquälerischen und argwöhnischen, reizbaren und heftigen, ungeselligen Wesen war diese Isolirung die für ihn passendste Lebensform. Sein Vermögen stellte ihn vollkommen unabhängig, sodaß er seine ganze Kraft und Zeit der Verfolgung seines hohen Zieles, der Erforschung der Wahrheit, widmen konnte.

Die Nichtbeachtung seines genialen Werkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ — womit der Ruhm des von ihm verachteten Hegel kontrastirte — lastete schwer auf ihm, und so folgte der Veröffentlichung desselben ein siebzehnjähriges „Schweigen der Indignation.“ Als er sich 1835 bei seinem Verleger nach dem Absatz des Werkes erkundigte, erhielt er die Antwort, es sei „in neuerer Zeit leider gar keine Nachfrage“ nach demselben gewesen; man habe sich bewogen gefühlt, „die Vorräthe des Buchs, um wenigstens einigen Nutzen daraus zu ziehen, großentheils zu Makulatur zu machen und nur noch einen kleinen Theil zurückzubehalten.“ Im Jahre 1836 erschien seine kleine Schrift „Ueber den Willen in der Natur,“ welche, wie er selbst erklärte, „nicht nur die, durch die neuesten Forschungen gefundenen empirischen Belege für die Richtigkeit seiner Metaphysik darlegt, sondern diese selbst, wenigstens ihren Hauptpunkt, den eigentlichen nervus probandi der Sache,

[8]) Gwinner, Schopenhauer's Leben. S. 393.

gründlicher darlegt als irgend eine seiner früheren Schriften." Auch dieses Buch „blieb Jahre lang ohne nennenswerthe Beachtung." Die königlich norwegische Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim hatte für das Jahr 1838 die Preisfrage aufgestellt, „ob sich die Willensfreiheit des Menschen aus seinem Selbstbewußtsein beweisen lasse." Schopenhauer betheiligte sich an der Konkurrenz, und seine eingelieferte Schrift „Ueber die Freiheit des menschlichen Willens" wurde 1839 gekrönt und er zum Mitgliede der Akademie gewählt. Dieser Umstand machte mehr auf ihn aufmerksam, als man es bisher gewesen war. Auch eine Preisfrage der königlich dänischen Sozietät der Wissenschaften über die „Quellen und Grundlagen der Moral" bearbeitete Schopenhauer; seine eingesandte Abhandlung „Ueber das Fundament der Moral" — eine der werthvollsten Schriften der moralphilosophischen Literatur Deutschlands — wurde aber nicht gekrönt, sondern mit ungemildertem Tadel bedacht; zu loben hatte die Akademie gar nichts gefunden. Schopenhauer gab diese beiden Abhandlungen 1841 zusammen heraus unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik."

Unablässig hatte er seit 1819 am Ausbau seines Systems weitergearbeitet und er war 55 Jahre alt, als er den zweiten Band „Ergänzungen," seines Hauptwerks vollendet hatte. Mit diesem gab er der Welt, wie er in einem Briefe an Brockhaus sagte, „die Frucht eines ganzen, unter stetem Studium und Nachdenken zugebrachten Lebens, der vollen Reife des Alters, die Konzentration aller während 24 Jahren konzipirten Gedanken und ganz entschieden das Beste," was er geschrieben habe. Obwohl Schopenhauer keinen Anspruch auf Honorar machte, lehnte Brockhaus zuerst den Antrag ab, das Werk in zweiter, um den neuen Band vermehrter Auflage erscheinen zu lassen, und nur unter großen Bedenken entschloß er sich endlich, den Verlag zu übernehmen. Das Werk erschien 1844 im Buch-

handel. Der erste Band war, mit Ausnahme des die Kritik der Kantischen Philosophie enthaltenden Anhangs, welcher „bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zusätze" erhielt, im Wesentlichen unverändert geblieben; er freue sich, sagt Schopenhauer im Vorwort der zweiten Auflage, daß er „nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurück zu nehmen finde, also seine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei ihm selbst bewährt haben." Den zweiten Band, die „Ergänzungen," verglich er „der später hinzugesetzten Begleitung einer Melodie, mittelst welcher allererst die vollkommene Harmonie entsteht, und jene ihre ganze Wirkung thut." Im März 1844 schrieb er an Brockhaus: „Im Vertrauen gesagt, ich bin mit dem zweiten Band, in welchem Alles neu ist, jetzt, da ich es im Druck allererst deutlich übersehe, so ganz zufrieden, daß ich wirklich hoffe, jetzt endlich „den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen."" Seine Hoffnung sollte abermals getäuscht werden. Im August 1846 schrieb ihm Brockhaus: „Was Ihre Anfrage über den Absatz Ihrer Schrift betrifft, so kann ich Ihnen zu meinem Bedauern nur sagen, daß ich damit ein schlechtes Geschäft gemacht habe." Im Jahre 1847 gab Schopenhauer seine längst vergriffene Doktordissertation über den Satz vom Grunde in zweiter, „sehr verbesserter und beträchtlich vermehrter Auflage" heraus (davon „etwa $^2/_3$ Neues und $^1/_3$ Altes ist"). Sein letztes Werk, das populärste von allen, mit dem so unpopulären Titel „Parerga und Paralipomena" — das er, wie er selbst sagte, „seinem größeren Theile nach gewissermaßen seinen „Philosophen für die Welt" nennen könnte," — erschien 1851 in zwei Bänden, „ein Werk sechsjähriger täglicher Arbeit, dessen Vorarbeiten sich im Laufe seines Lebens, über dreißig Jahre hindurch, angesammelt hatten." Schopenhauer's Verdienste waren noch immer so wenig anerkannt, daß er das Werk vergeblich drei Verlegern anbot, worauf er in seiner

Noth sich an seinen Freund Dr. Julius Frauenstädt wandte. „Das ist der Erfolg des passiven Widerstandes der Professoren," schrieb er ihm. „Verdrießlich ist mein Unfall, aber demüthigend nicht: denn eben melden die Zeitungen, daß Lola Montez ihre Memoiren zu schreiben beabsichtige und sogleich englische Buchhändler ihr große Summen angeboten hätten. Da wissen wir doch, woran wir sind." Frauenstädt gelang es endlich, nach einigen fruchtlosen Bemühungen, einen Verleger zu finden. Schopenhauer „trennte sich ungern von diesem letzten Werk," wie er selbst Frauenstädt schrieb: „denn der Rest ist Schweigen." Die Werke des alternden Kant und die „Senilia" Goethe's hatten auf ihn einen abschreckenden Eindruck gemacht. Als er das Manuskript an den Verleger abgesandt hatte, schrieb er an Frauenstädt: „Ich bin froh, die Geburt meines letzten Kindes noch zu erleben, womit ich meine Mission auf dieser Welt vollbracht sehe. Wirklich fühle ich jetzt eine Last, die ich seit meinem 24. Jahre getragen und schwer gespürt habe, von mir genommen. Das kann keiner sich denken, wie es ist." Es erschienen nun nur noch neue, vermehrte Auflagen seiner früheren Werke: 1854 in zweiter die Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (deren Vorwort eine Philippica gegen die Philosophieprofessoren enthält, welche so kräftig abgefaßt ist, daß er sie, aus Vorsicht, vor der Veröffentlichung einem sachverständigen Freunde zur „juristischen Begutachtung" vorlegte); im selben Jahre erschien die zweite Auflage von „Ueber das Sehn und die Farben;" 1859 die (um $8^1/_2$ Bogen vermehrte) dritte Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung," und endlich 1860 die zweite der „beiden Grundprobleme der Ethik."

„Die Art, wie Schopenhauer arbeitete," beschreibt sein Freund Frauenstädt in folgender Weise: „Er schrieb zunächst seine Gedanken für sich nieder, und zwar nicht in systematischer

Ordnung, sondern aphoristisch, wie sie ihn jedesmal auf Anlaß der Anschauung und der Studien, die er gerade betrieb, beschäftigten. Denn Schopenhauer war, ähnlich wie Goethe ein Gelegenheitsdichter, ein Gelegenheitsphilosoph. Aus den gelegentlich entstandenen und in seinen Manuskriptenbüchern aufgezeichneten, bloß durch einen Strich getrennten Gedanken über die verschiedensten Gegenstände gingen dann später seine systematischen, für den Druck bestimmten Schriften hervor. Zwei alphabetisch geordnete Repertorienbücher über die in seinen sämmtlichen Manuskripten abgehandelten Gegenstände ließen ihn in dieser Vorrathskammer, wo der ganze reiche und mannigfaltige Stoff seiner Werke aufgespeichert war, sich zurechtfinden." „Meine Werke," sagt Schopenhauer selbst in einer handschriftlichen Aufzeichnung, „bestehen aus lauter Aufsätzen, wo Ein Gedanke mich erfüllte und ich ihn seiner selbst wegen durch Aufschreiben fixiren wollte: — daraus sind sie zusammengesetzt, mit wenig Kalk und Mörtel: darum sind sie nicht schaal und langweilig, wie die der Leute, die sich hinsetzen und nun, nach einem gefaßten Plane, Seite nach Seite, ein Buch schreiben." Schopenhauer war von ungewöhnlicher Belesenheit, beschränkte aber seine Lektüre der Hauptsache nach auf „das Beste aller Zeiten." Seine Bücher sind nicht nur ein Werk des Genius, sondern auch eines nicht gemeinen Fleißes. Er selbst sagte einmal zu Frauenstädt[9]): „Ueberhaupt sieht man es meinen, oft nur wenige Seiten einnehmenden Erörterungen der wichtigsten und schwierigsten metaphysischen Probleme gar nicht an, welche ungeheuere Studien ihnen vorangegangen sind."

---

[9]) Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt. Berlin 1863. S. 143.

Dabei aber arbeitete er an seinen Schriften „con amore, daher langsam, und hatte den Grundsatz, nie anders als in den drei ersten Morgenstunden zu schreiben, weil dann der Kopf seine größte Energie und Klarheit hat.“

Dr Julius Frauenstädt war der Erste, der öffentlich für Schopenhauer eintrat, 1840. Seine erste Bekanntschaft mit dessen Werken hatte ihm die Ueberzeugung beigebracht, „daß man aus zehn Seiten von Schopenhauer mehr lernen könne, als aus zehn Bänden von Hegel.“ Im Jahre 1841 sagte er in einer Schrift: „Ja, dies ist das Loos der stillen, uneigennützigen Wahrheitsforscher, die, rein in die Sache vertieft, sich nicht an die Bedürfnisse des Publikums kehren: sie werden von der Mitwelt ignorirt. Ist es nicht ebenso dem genialen, tiefsinnigen Schopenhauer ergangen, dessen Philosophie so manchem Kathederphilosophen ein Licht anzünden könnte, vor dem sein ganzes bisheriges Wissen verbleichen müßte?“ Im Juli 1846, nachdem er wiederholt in Büchern und Zeitschriften die Aufmerksamkeit auf den Philosophen gelenkt hatte, machte Frauenstädt Schopenhauer's persönliche Bekanntschaft. „Schopenhauer's Löwenhaupt,“ so schildert er die Erscheinung des Denkers, „ließ auf den ersten Blick den gewaltigen Ueberschuß des Intellekts über das zum Dienste des Willens erforderliche Maß erkennen. Die Riesenarbeit, die dieser Kopf vollzogen, hatte ihre Spuren in demselben eingegraben. Schopenhauer, damals erst 58 Jahre alt, hatte doch schon ganz weißes Haupt- und Barthaar. Aber während das Haar schon den Greis ankündigte, war in Blick, in Mienenspiel, in den Gesten und in der Rede noch das Feuer eines Jünglings. Schopenhauers Gesichtszüge verriethen, namentlich durch einen sarkastischen Zug um den Mund, auf den ersten Blick den „misanthropischen Weisen,“ und als solchen hätte ich ihn sofort erkannt, wenn ich ihn, ohne ihn vorher zu kennen, auf der Straße getroffen hätte.“ Sein

„imposanter Kopf“ fiel Manchem auf; so redete ihn einst ein fremder Engländer, nachdem er ihn eine Weile aufmerksam betrachtet hatte, mit den Worten an: „Herr, Sie müssen ein großes Werk vollendet haben.“ Frauenstädt rühmt, daß Schopenhauer „in seinem ganzen Wesen und Benehmen viel von jener Kindlichkeit hatte, jener köstlichen Naivetät und erhabenen Einfalt des Genius, die er . . . Goethe und Mozart nachrühmt . . . Freilich gab Schopenhauer dadurch auch seine Schwächen eher zu erkennen als Andere, die ihren eigentlichen Menschen unter einer wohlgewählten Maske zu verbergen wissen; aber dafür hatte man auch bei Schopenhauer das wohlthuende Gefühl, sich einem offenen, ehrlichen, wahrheitsliebenden Charakter gegenüber zu befinden.“ Die Stunden, die Frauenstädt bei Schopenhauer verbrachte, rechnete er zu den „schönsten und gehaltreichsten seines Lebens.“ Im Jahre 1854 veröffentlichte Frauenstädt seine „Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie,“ über welche der Meister ihm schrieb: „Habe Ihr Buch zwei Mal mit unendlichem Pläsir gelesen: ist mir, als sähe ich in einem Konvexspiegel mein verkleinertes Bild. Ist eine vollkommen ähnliche Miniatur.“ Schopenhauer erkannte das Verdienst dieses seines „Erzevangelisten“ und „alten Urapostels,“ des „eifrigsten und thätigsten Vorkämpfers seiner Philosophie,“ wie er ihn nannte, dankbar an; so schrieb er, bald nach dem Erscheinen jener Schrift, einem andern Freunde: „Allein durch sein (Frauenstädt's) jetzt achtjähriges und unausgesetztes, standhaftes Bemühen dringt meine Philosophie jetzt endlich in's Publikum.“

Für einen noch gründlicheren Kenner seiner Philosophie, als Frauenstädt, scheint Schopenhauer den (1881 als Großherzoglich Hessischer Ober-Appellations- und Kassations-Gerichtsrath verstorbenen) Johann August Becker gehalten zu haben,

einen Mann, „ausgezeichnet durch die höchsten Gaben des Geistes und des Herzens,“ der „von dem galligen Temperament seines philosophischen Freundes keine Spur“ hatte, sondern „eine fröhliche rheinische Natur war.“[10]) Schopenhauer nannte ihn „einen der ältesten, aber stummen Apostel:“ er hatte ihn wiederholt, vergeblich, ersucht, schriftstellerisch thätig zu sein. „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ hatten Becker 1844 zu einem, zunächst brieflichen Verkehr mit Schopenhauer geführt, der auf denselben großen Werth legte. Becker nennt Schopenhauer „einen Mann, der ihm wahre Hochachtung und Verehrung abgenöthigt hat durch seine Denkkraft und sein Wissen und die in unserer Zeit der Rücksichten fast beispiellosen Offenheit, mit welcher er die Resultate seiner Forschungen redlich darlegt.“ In Bezug auf eine Schrift Frauenstädt's schrieb Becker 1848 an Schopenhauer: „Es ward mir fast bange, in einer künftigen Geschichte Ihrer Philosophie werde auch ein Paragraph vorkommen müssen analogen Inhalts mit dem, was Sie „Grundprobleme“ p. 182 sagen.“ Der Herausgeber des Briefwechsels zwischen Schopenhauer und Becker macht hierzu die Anmerkung: „Es ist offenbar die Stelle p. 180 der zweiten Auflage gemeint, welche mit den Worten beginnt: „Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser allemal der Hanswurst beigegeben war ꝛc.“ Wenn sich auch in Bezug auf Frauenstädt die Befürchtung meines Vaters nicht bestätigt hat — denn dieser hat es wenigstens unterlassen, seine eigene Philosophie zu entwickeln — so ist doch ganz und voll eingetroffen, was er befürchtet hat.“ Wer die neueste Geschichte der philosophischen Reklame kennt, wird wissen, worauf Becker's Sohn hier anspielt. Die „Philosophie des Unbewußten“ betitelte

[10]) Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker, herausgegeben von Johann Karl Becker. Leipzig. 1883.

Karikatur der Schopenhauer'schen Lehre hat in der That Becker's Prophezeiung wahr gemacht und einen neuen Beleg geliefert für Schopenhauer's Wort: „Ist einmal ein Heros dagewesen, so stellt das Publikum alsbald einen Schächer daneben, — als ungefähr auch so Einen . . . . eben weil sie nicht begreifen, nicht ahnden, wie aristokratisch die Natur ist.“[11]) Schopenhauer schätzte seinen Freund Becker sehr hoch und schrieb ihm 1852: „Sie sind doch unter allen meinen Aposteln derjenige, der mich stets am richtigsten versteht. Ohne alle Schmeichelei gesagt. Aber leider haben Sie eine hartnäckige Buchdruckerschwärzescheu!“

Dieses nun war glücklicher Weise nicht der Fall bei dem Dritten der von Schopenhauer am meisten geachteten Verehrer seiner Philosophie, Dr. Ernst Otto Lindner. Derselbe hatte sich als Privatdozent der Philosophie in Breslau habilitirt; wegen seines „Mangels an christlich-religiöser Gesinnung“ war ihm aber die venia legendi alsbald wieder entzogen worden. Er wurde dann Chefredakteur der „Vossischen Zeitung“ und, wie Schopenhauer ihn selbst bezeichnete, ein so „thätiger Evangelist“ der Lehre des Philosophen, daß dieser, an die Namen der Scholastiker: „Doctor angelicus,“ „Doctor subtilissimus“ u. s. w. anspielend, ihn den „Doctor indefatigabilis“ nannte. Lindner war erst durch Schopenhauer's „Parerga“ 1851 auf ihn aufmerksam geworden, und ein im Dezember desselben Jahres von ihm an den Philosophen gerichteter Brief hatte freundliche Aufnahme gefunden. Lindner trat in der „Vossischen Zeitung“ wiederholt für denselben in die Schranken und bewies dabei ein solches Verständniß von dessen Lehre, daß ihm der Freund (Schopenhauer nannte sich selbst Lindner's Freund) 1856 schrieb: „Wohl erwogen, ist von Allem, was schon über mich geschrieben worden, das Beste Ihre wenigen Aufsätze in

[11]) Parerga und Paralipomena. I. Bd. S. 191.

Ihrer Zeitung, — ganz ehrlich gesagt.“ [12]) In einem Briefe an Frauenstädt spricht er von einer Rezension Lindner's, mit der er „sehr zufrieden“ sei, „da sie recht treffend ausdrückt,“ setzt er hinzu, „was ich voraushabe: nämlich „ächt und ehrlich“ zu sein.“ Im April 1853 war in der „Westminster Review“ eine sehr anerkennende, ausführliche Besprechung der Werke Schopenhauer's erschienen (von John Oxenford, wie dieser erst nach Jahren erfuhr), worin unser Philosoph als „einer der genialsten und lesenswerthesten Schriftsteller der Welt“ gefeiert wurde. Da Lindner selbst sehr beschäftigt war, so übersetzte seine Frau, eine Engländerin, den ganzen Artikel, Lindner sah ihn durch und ließ die Uebersetzung unter der Ueberschrift „Deutsche Philosophie im Auslande“ in acht auf einander folgenden Nummern der „Vossischen Zeitung“ erscheinen. Diese Publikation der „Vossischen Zeitung“ machte wie nichts zuvor Schopenhauer's Namen bekannt. „Die Wirkung des für Engländer geschriebenen Artikels,“ sagt Gwinner in seiner Biographie Schopenhauer's (S. 557), „sollte viel mehr für Schopenhauer's Vaterland, wo man so gern sein Urtheil aus der Fremde bezieht, eine durchgreifende sein. Von allen Seiten häuften sich nun die Zeugnisse wärmster Anerkennung. Die Encyklopädien und Journale brachten Lebensabrisse und Auszüge aus Schopenhauer's Schriften.“ Als Schopenhauer die Abzüge des Artikels erhalten hatte, schrieb er an Lindner, es könne wirklich „einen alten Kerl rühren,“ wenn er sich denke, daß „dieses junge Ehepaar seine Stunden opfere und Mühe

[12]) Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt. S. 117. — Lindner's „Wort der Vertheidigung“ ist die Umarbeitung von zehn, 1862 in der „Vossischen Zeitung“ erschienenen Artikeln: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn.“

verwende,“ um für ihn zu wirken. „Die englischen Hilfstruppen,“ setzte er hinzu, „sind uns sehr gelegen gekommen; aber was würden sie in Deutschland leisten, ohne Ihren Resonnanzboden ... Allerdings giebt eine Zeitung, wie die Ihrige, erst die rechte Publizität, gegen welche die paar hundert Leser eines gelehrten Journals gering erscheinen.“ [13])

Von diesen drei hochachtbaren Männern, Frauenstädt, Becker und Lindner, wich jeder in so erheblichen Punkten von Schopenhauer's Lehre ab, daß man sie kaum seine Schüler nennen kann. Außer ihnen traten in den fünfziger Jahren noch viele Andere Schopenhauer näher, und so war das letzte Jahrzehnt von dessen Leben ein recht geselliges und — wenn wir von seiner Kindheit absehen — das glücklichste seines Lebens. Es freute ihn sehr, daß seine Schriften, die er zunächst nur für Gelehrte bestimmt hatte, auch im größeren Publikum, selbst unter Offizieren, begeisterte Verehrer fanden. Auch Richard Wagner studirte sehr eifrig seine Werke und sandte ihm seine Schrift „Der Ring der Nibelungen“ mit der Widmung: „Aus Verehrung und Dankbarkeit.“ [14]) Auch in den Kreisen der Naturforscher, besonders der Physiologen, fanden Schopenhauer's Werke allmählich Eingang; wobei es allerdings manchmal vorkam (was sogar gegenwärtig noch zuweilen geschieht), daß Kanten zugeschrieben wurde, was Schopenhauer angehört; freilich wurde in der Regel nicht so ungeschickt verfahren, wie von

[13]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O. S. 108 u. f.

[14]) Vgl. Richard Wagner's Aufsatz: „Was nützt diese Erkenntniß? Ein Nachtrag zu: Religion und Kunst,“ in der Dezember-Nummer 1880 der „Bayreuther Blätter.“ Dem „großen Geiste“ Arthur Schopenhauer, der das „klarste aller philosophischen Systeme“ geschaffen habe, bringt der große Tondichter dort seine Huldigung dar und empfiehlt, „die Schopenhauer'sche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen.“

Büchner, der, wie Schopenhauer an Becker schrieb[15]), „in der dritten Auflage seines . . . . Buches („Kraft und Stoff") eine Stelle aus dem „Willen in der Natur" als Motto über ein Kapitel setzt und „Kant" darunter schreibt." Zu verwundern war der Enthusiasmus nicht, der in den letzten Lebensjahren Schopenhauer's dessen Schriften in weiten Kreisen erregten; denn in der That hat Schopenhauer, der sich mit Stolz einen „Oligographen" („Wenigschreiber") nannte — umfassen doch seine sämmtlichen Werke, die Frucht eines langen und arbeitsamen Lebens, nur sechs Bände — „nie eine unbedeutende Zeile geschrieben," und in schriftstellerischer Hinsicht ist er von keinem deutschen Philosophen erreicht worden; ja Lindner ist der Meinung, daß „Schopenhauer's Sprache die vollendetste ist, die seit Plato bei irgend einem Philosophen anzutreffen ist;" und dabei ist Schopenhauer, wenn wir von Voltaire absehen, der witzigste aller philosophischen Schriftsteller. Alle werden jetzt Lindner beistimmen, wenn er rühmt, daß „die unmittelbare Anschauung der reine ursprüngliche Quell war, zu dem Schopenhauer zurückging, die allseitige, unbefangene Erfahrung, aufgefaßt mit der unverbrüchlichen Absicht, stets die Wahrheit zu sagen," und wenn er fortfährt: „Daher rührt die Sonnenhelle seiner Betrachtungen, daher der außerordentliche Reichthum seiner Gedanken, daher gehörte Schopenhauer zu den Wenigen, die ihre Erkenntniß aus erster Hand nahmen, und deren Schriften eben darum jene Ursprünglichkeit und Naivetät zeigen, welche dieselben, gleich den echten Kunstwerken, einreihen in die Reihe der unvergänglichen Musterbilder und Lehrbücher des Menschengeschlechts." Ottilie von Goethe, die Schwiegertochter

[15]) Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker, S. 127. Vgl. auch Lindner und Frauenstädt, Arthur Schopenhauer, S. 693, und Frauenstädt's Einleitung zu Schoperhauer's Werken. I. Bd. S. XII–XVI.

des großen Dichters, schrieb im April 1860 an Schopenhauer, ihm ihre Freude an seinem Ruhme und an der Kraft auszusprechen, die ihn das Ziel hatte erreichen lassen, das er sich fünfzig Jahre zuvor unter ihren Augen gesteckt hatte: „Der Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts zu werden."[16])

„Blicke ich zurück," so schrieb Schopenhauer 1856 an Frauenstädt, „so sehe ich, wie meine Philosophie ganz allein durch Nicht-Professoren dem Publikum bekannt geworden und mein Ruhm durch sie entstanden ist; — während die Professoren, nachdem sie 35 Jahre lang durch tückisches Schweigen mein Licht unterm Scheffel gehalten, jetzt nach Kräften mich verunglimpfen." Im Jahre zuvor hatte er in einem Briefe an Frauenstädt gesagt: „Ein solches methodisches Ignoriren des allein Beachtenswerthen und Celebriren des Schlechten, 34 Jahre lang, ist ohne Beispiel." „Schopenhauer's Klage über das früher an der Tagesordnung gewesene „Sekretiren" seiner Leistungen," so schrieb 1854 der „Philosophieprofessor" Fortlage[17]), „ist leider nicht eine leere Klage. Schreiber dieses selbst hat ein Dokument darüber in Händen in einer im Jahre 1836 von einer gewissen Redaktion sekretirten Rezension von Schopenhauer's „Ueber den Willen in der Natur" aus seiner eigenen Feder." Und ein Jahr früher hatte sein Kollege Erdmann über die „ungerechte Nichtbeachtung" der Werke Schopenhauer's gesprochen und gesagt: „Es hat etwas Tragisches . . . wenn bis auf die jüngste Zeit Schopenhauer entweder völlig ignorirt oder mit einem wohlfeilen Kompliment abgefertigt wird."[18]) Wie man auch über die Ursachen dieser merk-

[16]) Gwinner, Schopenhauer's Leben. S. 608.
[17]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O. S. 608.
[18]) J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. III., II.: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant. II. Theil. Leipzig 1853. S. 384 u. 417.

würdigen Erscheinung denken möge — Schopenhauer's eigene Ansicht darüber war: der Grund sei der, „daß seine Philosophie eine solche sei, welche die Professoren nicht lehren dürfen und zu widerlegen nicht vermögen"[19]), — so viel ist sicher: der Umstand, daß Schopenhauer's Werke Jahrzehnte lang so gut wie unbeachtet blieben und er „am Ende seiner Laufbahn den Anfang seiner Wirksamkeit sah"[20]), und daß seine Philosophie „von außerhalb der Universitäten in's gelehrte Publikum dringen mußte," wird auf keinem Ruhmesblatte der Geschichte der deutschen Literatur und der deutschen Universitäten verzeichnet werden. Schopenhauer's Schicksal hatte aber auch eine gute Seite, die er in seinem Manuscriptenbuch „Pandekta" selbst hervorhob. Er schreibt da:[21]) „Alle Theilnahme des Publikums wirkt leicht störend: der Tadel kann schwache Gemüther zu falscher Nachgiebigkeit, starke zur falschen Uebertreibung ihrer Opposition verleiten. Das Lob ist noch gefährlicher, indem es uns verführt, dem Urtheil des Lobenden ein Gewicht zu leihen und wir uns nun bequemen, den erlangten, oft schiefen Beifall durch Willfahren zu erhalten. Vor beiden Gefahren hat mich die gänzliche Nichtbeachtung von Seiten meiner Zeitgenossen bewahrt. Ich konnte völlig ungestört meine Sache allein ihrer selbst wegen lieben, betreiben und vervollkommnen, mich rein erhalten von allem äußeren Einfluß, und meine Zeitgenossen blieben mir fremd, wie ich ihnen."

Schopenhauer lebte in seinen letzten Lebensjahren gern und drückte oft die Hoffnung aus, ein hohes Alter zu erreichen. So schrieb er nach seinem siebzigsten Geburtstage seinem Freunde

[19]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O. S. 111.
[20]) Schopenhauer in seiner ein Jahr vor seinem Tode geschriebenen Vorrede zur dritten Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung."
[21]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O. S. 426.

Becker: „Schönsten Dank für Ihren Glückwunsch und das Omen aus dem Psalm. Daß das A. T. an zwei Stellen sagt 70—80 J., würde mich wenig scheren; aber Herodot hat das Selbe, auch an zwei Stellen. Allein der heilige Upanischad sagt an zwei Stellen: 100 Jahre ist des Menschen Leben; und Mr. Flourens, de la longévité, berechnet es auch so. Das ist ein Trost." Seit seiner Uebersiedelung nach Mannheim, 1832, war Schopenhauer fast stets gesund gewesen, und noch am 6. Dezember 1859 schrieb er an Frauenstädt: „Mein linkes Ohr wird allmählich immer schwächer. Sonst bin ich kerngesund." Aber vom April 1860 an traten wiederholt Athembeschwerden ein, und im August kam es zu einem Erstickungsanfall. „Am Morgen des 9. September," berichtet Gwinner (S. 613), „nachdem sich einige Tage zuvor der Erstickungsanfall wiederholt hatte, wurde ich zu ihm gerufen und fand ihn von einer Lungenentzündung ergriffen. Er sagte gleich, dies sei sein Tod; erholte sich aber, nachdem die Krisis eingetreten war, in wenigen Tagen wieder so rasch, daß er das Bett verlassen und einige Besuche empfangen konnte. Wie sehr er geschwächt war, fühlte er wohl; doch gab er sich der Hoffnung auf Genesung hin, als ihn am 18. September abermals ein Anfall traf. Am Abend dieses Tages traf ich ihn zum letzten Mal. Er saß auf dem Sopha und klagte über intermittirendes Herzklopfen, während seiner Stimme nichts von ihrer gewohnten Stärke fehlte . . . Ich konnte mich noch des hellen Blickes freuen, in dem nichts von Alter und Krankheit zu lesen war. Es wäre doch erbärmlich, meinte er, wenn er jetzt sterben sollte: er habe den Parergen noch wichtige Zusätze zu geben . . . Bei der ungewöhnlichen Rüstigkeit seines Greisenalters, die ihm bis zuletzt den vollen Genuß seiner Kräfte erlaubte, bei der fast jugendlichen Energie aller geistigen Funktionen, die ihn bis an den äußersten Rand seines Lebens

begleitete, durfte er wohl erwarten, ein höheres Alter zu erreichen . . . Am nächsten Tage war ich verhindert, ihn zu sehen. Den darauf folgenden 20. September befiel ihn Morgens nach dem Aufstehen ein heftiger Brustkrampf, so daß er auf den Boden fiel und sich die Stirn verletzte. Den Tag über fühlte er sich wieder frei und die folgende Nacht verlief gut. Er war wie gewöhnlich aufgestanden, hatte sich kalt gewaschen und alsdann zum Frühstück gesetzt; die Dienerin hatte eben erst die Morgenluft in das Zimmer gelassen und sich dann entfernt. Einige Augenblicke später trat sein Arzt herein und fand ihn todt, auf den Rücken gelehnt in der Ecke des Sophas sitzend. Ein Lungenschlag hatte ihn schmerzlos dieser Welt entrückt: das Gesicht war unentstellt, ohne Spur eines Todeskampfes."

In seinem, 1852 aufgesetzten und 1859 mit einem Kodizill versehenen Testament hatte Schopenhauer zu seinem Universalerben bestimmt „den in Berlin eingesetzten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung invalide gewordenen preußischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen Solcher, die in jenen Kämpfen gefallen sind." Denn Schopenhauer war „ein Feind aller gewaltsamen Umwälzungen, weil sie die geistige Entwickelung hemmen und uns aus der Kultur in die Barbarei zurückwerfen." Die „bodenlose Rohheit des Frankfurter Pöbels und die Ermordung Auerwald's und Lichnowski's," wovon Schopenhauer einst seinem Freunde Lindner „mit sprühenden Augen" erzählte, hatten in ihm eine große Erbitterung hervorgerufen; daher, wenn man noch Schopenhauer's politische Ansichten in Betracht zieht, jenes Vermächtniß, wie Lindner mit Recht bemerkt, „weder unerklärlich noch irgendwie anstößig" ist. Seinem Freunde Frauenstädt hatte Schopenhauer in seinem Testament, außer

kleineren Geschenken, seine wissenschaftlichen Manuskripte und das Verlagsrecht zu allen ferneren Auflagen aller seiner Werke vermacht; andere Freunde und Bekannte waren mit Geschenken bedacht, seine Haushälterin reichlich belohnt und selbst für seinen Pudel gesorgt worden.

In ihren Urtheilen über den Charakter Schopenhauer's haben Manche den ihrigen von einer recht ungünstigen Seite gezeigt. Ohne Empfindung für das Große in Schopenhauer's Erscheinung, hatten sie nur Augen für seine Schwächen und gefielen sich darin, diese in der gehässigsten Weise zu vergrößern. Schopenhauer hat uns gesagt, was er von solchen Menschen hielt. „Dafür nämlich," erklärt er,[22]) „daß ein großer Geist ihnen die Schätze seines Innersten eröffnet und durch die äußerste Anstrengung seiner Kräfte Werke hervorgebracht hat, welche nicht nur ihnen, sondern auch ihren Nachkommen, bis in die zehnte, ja zwanzigste Generation zur Erhebung und Erleuchtung gereichen, dafür also, daß er der Menschheit ein Geschenk gemacht hat, dem kein anderes gleichkommt, dafür halten diese Buben sich berechtigt, seine moralische Person vor ihren Richterstuhl zu ziehen, um zu sehen, ob sie nicht dort irgend einen Makel an ihm entdecken können, zur Linderung der Pein, die sie in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl beim Anblick eines großen Geistes empfinden . . . Durch solchen schreienden Undank und hämische Verkleinerungssucht beweisen jene unberufenen Richter, daß sie moralisch eben solche Lumpe sind, wie intellektuell, — womit viel gesagt ist."

Es hat wenige Philosophen gegeben, denen ihr Beruf so heilig war, wie unserm Denker, — die mit solcher Begeisterung,

[22]) Parerga und Paralipomena, II. Bd. S. 90 u. f.

so getreu und unermüdlich nach Wahrheit gestrebt und für die Aufklärung ihrer Mitmenschen gewirkt haben, trotz aller Nichtbeachtung. Wahrlich, das Psalmenwort: „Ich habe den Weg der Wahrheit erwählet" war die Devise seines Lebens. Als seine Mutter sich einst bei einem Freunde über ihn beklagte, mußte sie doch sofort anerkennen: „Wahrheitsliebe ist seine größte Tugend: nie habe ich eine Lüge aus seinem Munde gehen hören."[23]) Sein Leben galt ihm stets nur als das Mittel, seine große Mission zu erfüllen, und diesem Zwecke gemäß wurde es geregelt. Er war von einer so unbedingten Wahrhaftigkeit, die ihm kein Verschweigen von Wahrheiten verstattete, wie unpopulär sie auch sein mochten, einer solchen Aufrichtigkeit und Unerschrockenheit im Aussprechen seiner Ueberzeugungen, daß nur sehr Wenige mit ihm in dieser Hinsicht verglichen werden können. Das aber gerade sind die Charaktereigenschaften, die bei einem Philosophen als solchem die wichtigsten sind. Dazu kommt sein gewissenhaftes Streben, in der Darstellung seiner Lehren die größte Klarheit und Deutlichkeit zu erreichen, überhaupt die liebevolle Sorgfalt in der Ausarbeitung seiner Werke. In der That, die Gebote der „Moral des Intellekts" hat Schopenhauer in einem sehr hohen Maße erfüllt. Es ist wahr, nicht immer war er sorgsam genug in der Aufstellung seiner Lehren, er gestattete sich zuweilen, etwas zu glauben und zu lehren, was zu glauben er kein Recht, keinen rechtfertigenden, zureichenden Grund hatte; so behauptete er, um nur ein Beispiel anzuführen, daß der Charakter immer vom Vater, die Intelligenz von der Mutter vererbt werde, ohne sich zuvor, wie der ernste Naturforscher es thun würde, ein umfassendes Untersuchungsmaterial zu verschaffen, und hatte für ihm entgegenzustellende „negative Instanzen" die häßliche Be-

[23]) Gwinner, Schopenhauer's Leben. S. 405.

merkung zur Verfügung: „pater semper incertus"; und so fehlte seinem geistigen Habitus überhaupt viel von jener nüchternen Besonnenheit und intellektuellen Skrupulosität, die wir z. B. an einem Darwin bewundern können, und den Unterschied zwischen Dichtkunst und Wissenschaft verlor er manchmal aus den Augen, so daß er bisweilen ein wenig an den von ihm vergötterten Plato erinnerte. Aber Vielen, welche diese Form der intellektuellen Skrupulosität besitzen, fehlt die Gewissenhaftigkeit, welche sie zwingen würde, ihre wichtigsten Einsichten rückhaltlos zu verkünden und keine zu verschweigen. Und es ist fraglich, ob irgend ein „Metaphysiker" — irgend Einer, der von der Welt noch mehr zu wissen vorgab, als die exakten Wissenschaften uns lehren, — in jenem Punkte mehr intellektuelles Verantwortlichkeitsgefühl besessen hat, als Schopenhauer.

Man hat ihm Ruhmsucht vorgeworfen. Nun, angenommen, er sei ruhmliebend gewesen, so hat ihn diese Eigenschaft doch zu keiner unrechten Handlung verleitet: und sie würde daher nicht den Namen Ruhmsucht verdienen. Der Wunsch, von seinen Mitmenschen geachtet zu werden, bei Lebzeiten und noch nach dem Tode, der Wunsch, einen großen Namen zu hinterlassen, Ruhm zu erwerben — nach Schiller „von des Lebens Gütern allen das höchste" — ist keine tadelnswerthe Charaktereigenschaft. Nur dann würde einen Menschen ein Tadel treffen, wenn jener Wunsch in ihm der herrschende, alle anderen Rücksichten unterordnende wäre: das aber war bei Schopenhauer nicht der Fall. Jeder unbefangene Leser seiner Schriften wird sich die Ueberzeugung bilden, daß das herrschende Motiv in Schopenhauer's Leben die Liebe zur Erkenntniß und Wahrheit war und die Liebe zum Ruhm erst in zweiter Linie zur Geltung kam. Schopenhauer selbst hat sich mehr als einmal über diesen Gegenstand ausgesprochen. So sagt er in seinen „Par-

erga“: „Ohne alle Aufmunterung von außen hat die Liebe zu meiner Sache ganz allein, meine vielen Tage hindurch, mein Streben aufrecht erhalten und mich nicht ermüden lassen: mit Verachtung blickte ich dabei auf den lauten Ruhm des Schlechten. Denn beim Eintritt in's Leben hatte mein Genius mir die Wahl gestellt, entweder die Wahrheit zu erkennen, aber mit ihr Niemandem zu gefallen; oder aber, mit den Anderen das Falsche zu lehren, unter Anhang und Beifall: mir war sie nicht schwer geworden.“ „Wenn die, welche ruhmwürdige Werke vollenden,“ sagt er an einer anderen Stelle desselben Buches, „es ist nicht aus Liebe zu diesen selbst und eigener Freude daran thäten, sondern der Aufmunterung durch den Ruhm bedürften, so würde die Menschheit wenige oder keine unsterblichen Werke erhalten haben. Ja, sogar muß, wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden soll, dem Urtheil der Menge und ihrer Wortführer Trotz bieten, mithin sie verachten.“[24])

Berechtigter ist der Vorwurf, Schopenhauer sei von kleinlicher Eitelkeit nicht frei gewesen. Es macht in der That manchmal einen peinlichen Eindruck, wenn man in seinen Briefen an seine Bekannten Stellen wie diesen begegnet: „Ich kriege wohl nicht die Hälfte zu lesen von dem, was über mich geschrieben wird.“ — „Wenn Ihnen etwas vorkommt, davon Sie glauben, es könnte mir unbekannt bleiben, werden Sie durch einen Wink darüber sehr verbinden Ihren Freund Arthur Schopenhauer.“ Aber wenn dies eine Schwäche ist, wenn es einer würdevollen Haltung nicht entspricht, so ist es doch keine gefährliche Schwäche. „Die Genies bleiben Menschen,“ pflegte Schopenhauer zu sagen. Es liegt in jenem Verhalten auch

[24]) Parerga und Paralipomea, I. Bd. S. 146 und 421. Vergl. auch II. Bd. S. 91.

etwas Kindliches; und jene Aeußerungen hängen mit seiner unbedingten Offenheit, seiner Unfähigkeit, sich zu verstellen, zusammen: Viele, die genau ebenso begierig sind zu erfahren, was Andere über sie schreiben, haben die Klugheit, es sich nicht so merken zu lassen. Von den ihm gebrachten Huldigungen erzählte Schopenhauer in der That seinen Freunden gern; „beim geringsten Anlaß aber,“ bemerkt Lindner, „nahmen seine Gedanken eine andere Richtung und er steuerte von der niedrigen Küste auf die hohe See. Kein anderes Bild scheint mir für ihn passender; mitunter war es die unendliche Tiefe und Heiterkeit des dunkelblauen Mittelmeeres, mit dem Goldglanz der Wellen um Mittagszeit.“ Daß übrigens die allmähliche Ausbreitung seiner Philosophie, der Herzensangelegenheit seines Lebens, ihn in hohem Maße interessirte, dagegen ist sicherlich gar nichts zu sagen. In seinem Auftreten nach Außen bewies Schopenhauer ganz den Stolz, der seiner würdig war. „Ihren Anzeigen des Buchs,“ so lautete ein Paragraph des Verlagsvertrages für die zweite Auflage der „Welt als Wille und Vorstellung,“ welchen Schopenhauer Brockhaus übersandte, „versprechen Sie keine Belobung oder sonstigen Kommentar beizufügen;“ und es scheint, daß Schopenhauer bei allen seinen Büchern dem Verleger eine solche Bedingung stellte.

Ein anderer häufiger Tadel ist, Schopenhauer habe sich überschätzt. Nun, es ist wahr, er hat sehr hoch von sich gedacht: und hatte dazu in der That allen Grund. Aber freilich ist auch nicht zu bestreiten, daß er seine Leistungen überschätzte. Einer seiner Verehrer hatte sein Portrait „von der Staffelei weggekauft,“ und eine Aeußerung desselben war von Schopenhauer dahin mißverstanden worden, daß Jener „für dieses Bild ein eigenes Haus bauen wollte, darin es hängen sollte.“ Schopenhauer theilte dies Frauenstädt mit und fügte hinzu: „Das wäre dann die erste mir errichtete Kapelle.

Recitativo: ‚Ja, ja! Sarastro herrschet hier.‘ — Und Anno 2000?“[25]) Aber wer ist Schuld an dieser Selbstüberschätzung? Darauf haben Lindner und Frauenstädt mit Recht geantwortet: Seine Zeit-, Landes- und Fachgenossen, indem sie ihn unterschätzten. „Hätte Schopenhauer rechtzeitig die gebührende Anerkennung gefunden, so hätte er sich nicht so hoch und seine Zeitgenossen nicht so tief gestellt, hätte überhaupt nicht viel von sich und seinem Werthe und dagegen dem Unwerthe seines Publikums gesprochen.“[26]) „Es gehörte unter solchen Umständen (bei der Nichtbeachtung seiner Schriften) ein ungeheuer starker Glaube an sich selbst dazu, um nicht entweder die Feder unmuthig aus der Hand zu werfen, oder, in Ermangelung fast jeglicher Bejahung durch Andere, an sich selbst zu verzweifeln. Natürlicher Weise mußte demgemäß das Selbstgefühl Schopenhauer's in abstoßender Weise um so höher sich steigern, je geringer er seinen eigenen Werth von der Welt angeschlagen sah.“[27]) „Meine Zeitgenossen,“ so lautet eine Stelle in Schopenhauer's hinterlassenen Manuskripten,[28]) „haben, durch die gänzliche Vernachlässigung meiner Leistungen und derweiliges Celebriren des Mediokren und Schlechten, alles Mögliche gethan, mich an mir selbst irre zu machen. Glücklicher Weise ist es ihnen nicht gelungen: sonst würde ich zu arbeiten aufgehört haben, wie ich hätte müssen, wenn ich durch meine Arbeiten zugleich meinen Unterhalt zu erwerben gehabt hätte.“ Freuen wir uns also der „Selbstüberschätzung“ Schopenhauer's: ohne sie besäßen wir nicht die Hälfte seiner Werke.

Schopenhauer habe die Verdienste Anderer nicht geachtet,

[25]) Lindner und Frauenstädt, Arthur Schopenhauer. S. 658.
[26]) Frauenstädt, ebendaselbst. S. 378.
[27]) Lindner, ebendaselbst. S. 93 u. f.
[28]) Ebendaselbst. S. 377.

ist von seinen Gegnern gesagt worden. Die Wahrheit ist, daß wenige Philosophen mit so warmer Anerkennung von ihren Vorgängern gesprochen haben, als Schopenhauer. Jedem Leser seiner Schriften werden zahlreiche Stellen bekannt sein, in denen er mit Achtung und Verehrung von einem Goethe, Kant, Plato, Bruno, Spinoza, Rousseau, Voltaire, Helvetius, Bacon, Locke, Hume, Priestley, Lichtenberg, Jean Paul und vielen Anderen spricht. Eine bezügliche Stelle aus dem „Willen in der Natur“ (S. 16) gestatte man anzuführen: „Das ehrwürdige Wort Aufklärung ist eine Art Schimpfwort geworden, die größten Männer des vorigen Jahrhunderts, Voltaire, Rousseau, Locke, Hume, werden verunglimpft, diese Heroen, diese Zierden und Wohlthäter der Menschheit, deren über beide Hemisphären verbreiteter Ruhm, wenn durch irgend etwas, nur noch dadurch verherrlicht werden kann, daß jederzeit und überall, wo Obskuranten auftreten, solche ihre erbitterten Feinde sind und Ursache dazu haben.“ Es ist allerdings wahr, von den Fichte, Schelling, Herbart und Schleiermacher hat Schopenhauer nicht eben sehr respektvoll gesprochen, ja Hegeln hat er sogar einen „frechen Unsinnschmierer“ genannt. Nun, Hegel's Werke — ob sie gleich bei uns fast Niemand mehr liest — sind noch vorhanden. Schlagen wir also beispielsweise eine oder zwei Stellen nach, auf welche Schopenhauer sich beruft. In Hegel's „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ — welche ein Hegelianer „Die Bibel der Hegelianer“ genannt haben soll — finden wir in §§ 12 und 16 die Stellen[29]): „Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern

[29]) Hegel's Werke, VI. Bd. S. 223 und 232. Vergl. Lindner und Frauenstädt, a. a. O., S. 371 u. f.

als ein Gesetztes und Vermitteltes ist." „Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich selbst beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes." Hegel's „Naturphilosophie" steht auf gleicher Höhe wie seine „Logik". In dem, auch für weitere Kreise interessanten Schlußbande seines Werkes „Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft" (Leipzig 1887) hat A. Riehl eine Reihe charakteristischer Stellen aus jenem Buche ausgezogen; einige erlaube man hier anzuführen. Die Fixsterne sind nach Hegel „ein Lichtausschlag, der so wenig bewundernswürdig ist als einer am Menschen." „Die Sinne des Thieres objektiv äußerlich gemacht sind die Sonne, die lunarischen, kometarischen Körper. Das subjektive Sehen herausgeworfen ist die Sonne." „Das Meer selbst ist diese höhere Lebendigkeit als die Luft, das Subjekt der Bitterkeit und Neutralität und Auflösung — ein lebendiger Prozeß, der immer auf dem Sprunge steht, in Leben auszubrechen, das aber immer wieder in's Wasser zurückfällt." „Es ist eine unwahre Hypothese, daß Bandwürmer im Menschen vom Verschlucken der Eier solcher Thiere entstehen . . . Eingeweidewürmer sind eine Schwäche des Organismus, in welcher ein Theil sich zu eigener Lebendigkeit absondert." „In der Gelbsucht sondert der ganze Körper Galle ab, ist durch und durch Leber." „Das Ganze der Verdauung besteht nur darin, daß, indem sich der Organismus gegen das Aeußere in Zorn setzt, er sich in sich entzweit." In der Vorrede zur ersten Auflage von Schopenhauer's „Grundproblemen der Ethik" findet man weitere Beispiele angeführt. Erscheint, nach dem Angeführten, die Thatsache verwunderlich, daß die Anzahl Derer, welche unserm Philosophen sein energisches Auftreten gegen Hegel zum Verdienst anrechnen, eine immer größere wird? — Die

Behauptung, nur aus „Neid" gegen die Erfolge der Schelling und Hegel und aus Verdruß über die Nichtbeachtung seiner eigenen Schriften habe Schopenhauer Jene so leidenschaftlich angegriffen, wird schon allein durch die früher angeführte Stelle aus seiner Habilitationsrede widerlegt.[30]) Sachliche Gründe, nicht persönliche Motive waren es, welche Schopenhauer zu seinen Urtheilen über jene Schriftsteller führten. Daß dieselben manchmal sehr „grob" ausgedrückt waren, ist wohl wahr; aber das deutsche Sprichwort sagt: „Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil." Die Reformatoren haben sich, wie Frauenstädt sehr richtig bemerkt, niemals dazu herbeigelassen, unwürdigen Dingen euphemistische Namen zu geben. Aber das ist allerdings gegen Schopenhauer zu sagen, daß seine Polemik oft nicht an der rechten Stelle steht und zuweilen in störender Weise den ruhigen Gang der wissenschaftlichen Darstellung unterbricht.

Auch der viel angefeindete Aufsatz „über die Universitäts-Philosophie" (im ersten Bande der „Parerga") gereicht Schopenhauer in Wahrheit zur Ehre. Eine Zeit, in der Erzeugnisse wie die von Hegel angeführten für tiefe Weisheit ausgegeben wurden, verdiente diese Zurechtweisung. Schopenhauer hat nur den Fehler begangen — den er auch in manchen anderen Beziehungen nicht vermieden hat — sich nicht vor ungerechtfertigten Verallgemeinerungen zu hüten. Verwerfungsurtheile über ganze Klassen von Menschen sind immer ungerecht. Man kann übrigens die Beobachtung machen, daß die „Philosophieprofessoren," welche sich von Schopenhauer's Angriffen nicht getroffen fühlen, ihm dieselben am wenigsten übel zu nehmen pflegen. Aber ein anderer Vorwurf ist begründet:

---

30) Vergl. auch Frauenstädt's Einleitung zu Schopenhauer's Werken, S. CLXXXIX.

Derselbe Mann, der — und mit welchem Rechte! — erklärte: „Der Wahrheit ist die Atmosphäre der Freiheit unentbehrlich,“ lobte (allerdings nur in seinen Briefen) die Regierungen, wenn sie akademische Dozenten ihrer pantheistischen oder materialistischen Lehren wegen absetzten.[31]) Wenn Schopenhauer den Pantheismus und den Materialismus für schädlich ansah, hielten nicht Andere seinen Atheismus und Pessimismus für mindestens ebenso gefährlich? Sind die Regierungen die unfehlbaren Propheten der Wahrheit und Beaufsichtiger der Wissenschaft? Heißt das nicht wieder die Wahrheit „unter den Galgen stellen?“ Schopenhauer selbst sagte einst zu Frauenstädt: „Wäre ich arm gewesen, hätte von der Philosophie leben und meine Lehre nach den Vorschriften der Regierung einrichten sollen, so hätte ich mir eine Kugel durch den Kopf gejagt.“ Sein sonst sehr empfindliches Gerechtigkeitsgefühl war in diesem Punkte nicht fein genug entwickelt.

Daß Schopenhauer manchmal grob war an der unrechten Stelle, läßt sich freilich nicht leugnen. Sein Auftreten gegen den um ihn so hochverdienten Dr. Frauenstädt z. B. — welches der Anlaß eines Bruches zwischen ihnen wurde — ist sehr wenig rühmlich. Dieser hatte den theoretischen Materialismus gegen Schopenhauer's nie von ihm gerechtfertigte Behauptung, daß derselbe alle Moral unmöglich mache, in Schutz genommen; worauf Schopenhauer ihm schrieb: „. . . Schämen müssen Sie sich, von einem solchen Burschen gelobt zu sein . . . Sie gelten jetzt als mein erster Schüler, mein Haupt-Evangelist, — und werden einst Ruhm davon ernten: aber irrlichterliren Sie nicht hin und her!

Geh' er nur grad, in's Teufels Namen,
Sonst blas' ich ihm sein Flackerleben aus.“

---

[31]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O., S. 602. 652. 655.

Auch Schopenhauers Verhalten gegen seine Schwester — deren von Gwinner angeführte Briefe sie in einem sehr guten Lichte erscheinen lassen — war nicht rühmlich. Er verschonte selbst sie nicht mit seinem Mißtrauen, so daß sie zehn Jahre lang einander entfremdet waren. Diese seine Charaktereigenschaft war geradezu krankhaft. Sie hängt mit dem allgemeinen hypochondrischen Zuge seiner Einbildungskraft zusammen, worüber Frauenstädt sagt: „Seine lebhafte Phantasie malte ihm zu den wirklichen Uebeln noch eingebildete hinzu. So oft ihm der Briefträger einen Brief brachte — dies hat er mir selbst einmal gestanden — erschrak er. In seinem „Cogitata“ bekennt er: „Wenn ich nichts habe, was mich ängstigt, so beängstigt mich eben dies, indem es mir ist, als müßte doch etwas da sein, das mir nur verborgen bliebe. „Misera conditio nostra.““ Gwinner berichtet: „Vom Vater angeerbt war ihm jene von ihm selbst verwünschte und zeitlebens mit dem ganzen Aufwande seiner Willenskraft bekämpfte, an Manie grenzende Angst, die ihn zuweilen bei den geringfügigsten Anlässen mit solcher Gewalt überfiel, daß er bloß mögliches, ja kaum denkbares Unglück leibhaftig vor sich sah.“

Ungerecht ist der Vorwurf, Schopenhauer sei hart, ohne Liebe und Mitleid gewesen. Sein langjähriger Freund von Quandt spricht von seinem „liebedürstenden, oft gekränkten und überaus erregbaren Gemüthe,“[32]) Lindner von seiner „lebhaften, dauernden Anhänglichkeit und Freundschaft für Personen, die ihm aus irgend einem Grunde werth gewesen,“ und derselbe Freund rühmte seine „bezaubernde Liebenswürdigkeit,“ die er bewiesen habe, „wenn er, ihm in irgend einer Beziehung näher stehenden Naturen begegnete.“[33]) Daß Schopen-

---

[32]) Schopenhauer's Leben von Gwinner. S. 524.
[33]) Lindner und Frauenstädt, a. a. O. 17; vergl. S. 116 und 118.

hauer ein tiefes Mitgefühl für das Menschenschicksal hatte, beweisen alle seine Schriften. Auch wird schwerlich ein mitleidloser Mensch auf den Gedanken kommen, das Mitleid, wie er es gethan hat, als die einzige Triebfeder hinzustellen, die moralischen Werth hat, und er wird nicht, wie Schopenhauer, erklären, daß „wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so Geist, ja Genie . . . überstrahlt und verdunkelt wird von der Güte des Herzens.“[34]) Wenn man nur das sagen wollte, daß Schopenhauer's Liebe und Mitleid nicht in annähernd so hohem Grade entwickelt waren, wie seine intellektuellen Fähigkeiten, dann würde man freilich vollkommen Recht haben.

Auch Mangel an Muth ist Schopenhauer vorgeworfen worden, weil er 1813 nicht mit in den Krieg zog. Aber er meinte eben, daß er der Menschheit mehr dienen könne mit seinem Kopfe als mit seiner Hand, — daß ein mit geistigen Kräften höherer Art ausgestatteter Mensch „der Menschheit seine Schuld dadurch hundertfach abtrage, daß er leistet, was kein Anderer konnte, und etwas hervorbringt, das ihrer Gesammtheit zu Gute kommt, wohl auch gar ihr zur Ehre gereicht.“ An moralischem Muthe aber sind Schopenhauer Wenige gleich gekommen.

Andere haben von einem Widerspruche zwischen Leben und Lehre des Philosophen gesprochen. Nun ist in Wahrheit aber seine eigenthümliche Lehre ganz aus seiner besonderen Natur herausgewachsen, aus ihr abstrahirt, und steht daher in einer sehr innigen Beziehung zu seinem Leben. Was man in Wirklichkeit meint, ist der Umstand, daß er die Askese, welche er als das erhabenste Verhalten darstellte, nicht selbst geübt hat. Er habe in Dresden und in Italien „nicht als

[34]) Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Bd. S. 261.

Heiliger gelebt.“ Nun, dasselbe kann man Goethe und anderen großen Männern, denen Niemand seine Achtung vorenthält, auch nachsagen; Schopenhauer hat sich nichts Schlimmeres zu Schulden kommen lassen. Es wäre ja schöner, wenn er in dieser Hinsicht ganz rein daſtände; aber darum, weil er jene seltenste Tugend nicht besessen, den Stab über ihn zu brechen, würde nicht das Zeichen einer gerechten Sinnesart sein.[35]) Wer aber daran Anstoß nimmt, daß Schopenhauer, der Askesenverherrlicher, nicht gehungert und gedarbt, sondern sich ordentlich satt gegessen und sorgsam seine Gesundheit gepflegt hat, stellt einen Punkt als Fehler dar, in welchem die Praxis besser war als die Theorie. Danken wir es dem Schicksal, daß Schopenhauer kein Asket geworden ist, nicht sich ausgehungert, sondern sein kostbares Leben bis auf die „siebzig Jahre“ erhalten und uns Werke geschenkt hat, die kein Asket hätte schaffen können, und deren moralischer Einfluß sicherlich heilsam ist. Eine vernünftige Askese aber hat Schopenhauer wirklich geübt: er hat sein ganzes Leben dem uneigennützigen Dienste der Wahrheit geweiht und sich durch „die Aussicht auf Aemter, Geld, Gunst und Beifall der Welt“ nicht verleiten lassen, einen Finger breit abzuweichen von dem, was er für das Wahre und Rechte hielt. „Die Askese des Lehrstandes ist die Erkenntniß,“ sagt das Gesetzbuch des Manu 12, 235. (Angeführt von Paul Deussen: Die Elemente der Metaphysik. Aachen 1877, S. 180.)

Doch genug! Es ist peinlich, an einem der großen Wohlthäter der Menschheit die Splitter zu zählen. Wer unsern Philosophen wirklich kennt, wird Frauenstädt beistimmen, wenn er Schopenhauer einen „bei allen Schwächen doch Achtung gebietenden Charakter“ nennt und ihn zu den großen Menschen zählt

[35]) Vergl. Lindner, S. 64.

Schopenhauer ist jetzt der gelesenste aller deutschen Philosophen[36]), und es ist zu hoffen, daß die neue wohlfeile Ausgabe seiner Werke, welche die Verlagshandlung von F. A. Brockhaus in Leipzig zu seinem hundertjährigen Geburtstage veranstaltet hat, die Schriften des großen Weltweisen in recht weite Kreise des gebildeten Publikums verbreiten wird.[37]) Die Anschaffung der Schopenhauer'schen Werke hat sicherlich noch Keinen gereut.

Unter den deutschen Freunden der Philosophie, welche das sechzigste Lebensjahr noch nicht überschritten haben, giebt es vielleicht keinen einzigen, der nicht mehr oder minder von Schopenhauer gelernt hätte; Menschen von verschiedenartigster

---

[36]) Seine sämmtlichen Werke sind bereits in zwei Auflagen erschienen; von Einzelausgaben seiner Werke liegt die von „Die Welt als Wille und Vorstellung" in sechster Auflage vor, „Parerga und Paralipomena" in fünfter, „Satz vom Grunde" in vierter u. s. w. Ueber die Reihenfolge, in welcher die Werke zu studiren sind, handelt Frauenstädt in der Einleitung derselben. S IV.

[37]) Die Gesammtausgabe umfaßt sechs Bände, welche in der neuen Ausgabe zum Preise von 36 Mk. (gebunden 45 Mk) zu beziehen sind. Wer Schopenhauer noch nicht kennt und zunächst versuchsweise ein Werk lesen möchte, dem können seine „Parerga und Paralipomena" betitelten „Kleinen Schriften" — in Wahrheit „ein Buch, daran man sein Leben lang zu lesen hat" — besonders empfohlen werden. Ein Theil dieses Werkes, die berühmten „Aphorismen zur Lebensweisheit," ist auch in Sonderausgabe erschienen (in zwei Bändchen, je 2 Mk., gebunden 3 Mk). Die „Aphorismen" enthalten allerdings, wie Schopenhauer einmal an Frauenstädt schrieb, „viel Subjektives," aber ohne Vergleich mehr, was für Jedermann von Werth ist. — Ein Porträt Schopenhauer's aus seinem 70. und ein solches aus seinem 21. Lebensjahre sind bei F. A. Brockhaus in Leipzig erschienen (in Stahlstich, Oktavgröße, je 1 Mk.) und ein großes Brustbild bei C. H. Schroeder in Berlin (nach Rohrbach's Zeichnung in Kupfer geätzt von R. Schuster, Bildgröße 23 × 19½ cm. Preis 3 Mk. 75 Pf.).

Natur und Richtung werden von ihm angezogen: denn Schopenhauer ist wirklich ein „klassischer Schriftsteller" und ein ungemein reiches und vielseitiges Genie. Und doch giebt es gegenwärtig kaum einen Gelehrten, der dem Systeme des Meisters unbedingt anhinge. Was ist der Grund dieser Erscheinung? Einfach der, daß der eigentliche Werth der Schriften Schopenhauer's nicht in dem „System" liegt, das sie enthalten, sondern in ihren zahlreichen einzelnen Beiträgen zur Erkenntniß von Welt und Menschenleben. Ebendarum werden sie niemals, wie so manche frühere metaphysischen Systeme, zu einer bloß geschichtlichen Bedeutung herabsinken und nur den Gelehrten beschäftigen, sondern werden stets für ein weiteres Publikum Interesse behalten. „Als einen großen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an," sagt Schopenhauer selbst in seinem Hauptwerke, „daß alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt; und darum wieder ist sie nicht langweilig . . . Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloß eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind, so muß sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt. Zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit Eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet." „Meine Philosophie," sagt Schopenhauer an einer andern Stelle, „hat einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und daher sicher steht; während

die andern Systeme hoch aufgeführten Thürmen gleichen: bricht hier eine Stütze, so stürzt Alles ein."

„Die Welt als Wille und Vorstellung:" in diesem Titel von Schopenhauer's Hauptwerk ist der ganze Inhalt seiner Philosophie angedeutet.

Die Welt, lehrt Schopenhauer, ist zunächst nur meine Vorstellung, d. i. eine Gesammtheit von Bewußtseinserscheinungen. Daß diese Ansicht nicht so verkehrt ist, wie es im ersten Augenblicke scheint, wird eine einfache Betrachtung uns zeigen. Ich nehme eine Apfelsine und zerschneide sie; dabei bin ich ungeschickt und verletze mich mit dem Messer, und ich empfinde Schmerz. Dieser ist offenbar keine Eigenschaft des Messers, sondern er ist in mir selber, er ist eine Bewußtseinserscheinung. Ich halte diese Apfelsine an die Nase und habe eine neue Erfahrung, nämlich die Empfindung des Wohlgeruchs. Derselbe existirt sicherlich auch nicht außerhalb meines Bewußtseins, sondern er ist eine Empfindung. Ich esse ein Stück der Apfelsine und habe einen gewissen Geschmack. Es ist klar, auch diese neue Erfahrung ist nicht etwas, das außerhalb des Bewußtseins vorhanden ist, sondern der Geschmack ist lediglich ein Bewußtseinszustand. Ich klopfe an die Apfelsine, ich höre in Folge dessen einen gewissen Ton. Auch dieser existirt natürlich nicht in der Apfelsine, oder überhaupt außerhalb des Bewußtseins, sondern ist eine Empfindung, ein bestimmter Bewußtseinszustand. Ich betrachte die Farbe der Apfelsine: aber ist die Farbe etwas anderes als eine Empfindung, also wiederum ein Bewußtseinszustand? Sicherlich nicht. Wenn wir alles Bewußtsein aus der Welt wegdenken, so würde es keine Farbe geben. — Aus der zerschnittenen Apfelsine fällt, während ich sie betrachte, ein Tropfen Saft auf meine Hand: ich erhalte eine Empfindung der Kälte — welche augenscheinlich auch nicht etwas ist, was unabhängig vom Bewußtsein da wäre. — Ich

streiche mit dem Finger über die Schale der Apfelsine und habe eine Empfindung des Sanften, Weichen — sicherlich auch nicht etwas, was außerhalb des Bewußtseins vorhanden wäre. — Ich rolle einen Kern der Apfelsine zwischen den Fingern: ich habe eine Empfindung von Härte, von Widerstand. Auch das ist aber eine Empfindung — so gut wie das Schmerzgefühl, das ich empfand, als ich mich mit dem Messer verletzte. Wenn es keine empfindenden Wesen gebe, so würde es auch kein Gefühl der Härte oder des Widerstandes, so wenig wie ein Gefühl des Sanften oder Rauhen geben. Tast- und Muskelempfindungen sind eben Empfindungen, Bewußtseinszustände bestimmter Art und nicht etwas, was unabhängig vom Bewußtsein vorhanden wäre. Und so kann ich gar nichts Bestimmtes von der Apfelsine aussagen, was nicht auf den Hinweis auf eine bestimmte Empfindung, die sie hervorruft, hinauskäme. Was nun aber von der Apfelsine gilt, das gilt überhaupt von Allem und Jedem in der Welt. Auch unser eigener Körper ist für uns nur als eine Gesammtheit von Empfindungen da. Wie die Farbe der Apfelsinen, so auch ist die unserer Haut nichts Anderes als eine bestimmte Gesichtsempfindung. Wie die Kälte des Apfelsinensafts, so auch ist die Wärme des eigenen Blutes eine Empfindung; und ebenso ist der Geschmack des letzteren so gut wie der des ersteren eine Empfindung. Die Weichheit des eigenen Fleisches, die Härte der eigenen Knochen sind so gut Empfindungen, wie die Weichheit der Schale oder die Härte der Kerne der Apfelsinen. Was ich nur immer von meinen Augen, meinen Ohren, meinen Nerven, meinem Gehirn aussagen kann, sind gleichfalls nur Empfindungen, Bewußtseinsformen. Auch von Berg und See, Sonne, Mond und Sternen kann ich nur aussagen, welche Empfindungen sie erregen oder unter bestimmten Bedingungen erregen würden. Alle Naturwissenschaften bestehen letzten Endes nur in der Beant-

wortung der Fragen: Welche Empfindungen sind unter bestimmten Umständen (oder würden unter gewissen Bedingungen sein), welche waren (oder wären unter gewissen Bedingungen gewesen), und welche werden unter gewissen Bedingungen sein: und unser wahres, wissenschaftlich erzogenes Interesse haftet allein an der Beantwortung dieser Fragen.

Die Welt ist zunächst nur unsere „Vorstellung.“ Aber wir können nicht zweifeln, daß diese Gesammtheit von Empfindungen durch etwas vom Bewußtsein Verschiedenes, durch von uns unabhängige Dinge hervorgerufen werden. Was nun sind diese Dinge, unabhängig von ihrer Beziehung auf ein sie auffassendes Bewußtsein, an sich? Was ist „das Innere der Natur?“ Schopenhauer antwortet: Wille, Wille zum Leben, Drang zum Dasein, in verschiedenen Graden der Stärke. Wir selbst sind ein Stück Natur, in uns aber ist das Wollen — wozu Schopenhauer alle Triebe und Gemüthsbewegungen rechnet — das Ursprünglichste, Wesentlichste; und da wir eine unmittelbare Kenntniß unseres eigenen tiefinnersten Wesens haben, dieses aber vom Wesen der übrigen Natur, mit der wir in innigstem Zusammenhange stehen, nicht von Grund aus verschieden sein kann, so müssen wir das innere Wesen der Natur überhaupt als Wille denken. Alle Natur, sagt man, ist erfüllt von Kraft; aber was „Kraft“ ist, wird uns nur dann verständlich, wenn wir sie auf den Begriff des Willens zurückführen. In uns gelangt der Wille der Natur zum Selbstbewußtsein. Dies ist Schopenhauers Auffassung — die wir hier nicht kritisiren, sondern nur kurz darstellen wollen.

Von einem Willen also läßt auch Schopenhauer die Welt ausgehen, von einem Willen die Planeten in ihren Bahnen geleitet und eine pflanzliche und thierische Natur auf ihrer Oberfläche hervorgerufen werden! nur daß er diesen Willen nicht nach außen verlegt und ihn nicht erst mittelbar, unter

Dazwischentretung einer Intelligenz und der Materie, auf die Dinge einwirken läßt; sondern bei Schopenhauer wirkt der Wille nicht sowohl auf die Dinge, als in ihnen; ja sie selbst sind gar nichts anderes als seine Sichtbarkeit.[38]) Dieser allgemeine Weltwille, dieser „unendliche Naturgeist,“ dieser universelle Drang zum Dasein ist aber, nach Schopenhauer, mit sich selbst entzweit: denn wir gewahren, daß die verschiedenen Formen, welche dieser Wille zum Leben annimmt, von der physikalischen und chemischen Aktion bis zum selbstbewußten Dasein, überhaupt nur dadurch bestehen, daß sie einander befehden und zerstören, und das Leben jedes Lebendigen wird nur durch die beständige Tödtung anderer eine Weile gefristet. Daher „die Noth und Angst alles Lebenden, die Menge und kolossale Größe der Uebel, die Mannigfaltigkeit und Unvermeidlichkeit der oft zum Entsetzlichen anwachsenden Leiden, die Last des Lebens selbst und sein Hineilen zum bitteren Tode.“ „Wenn man ... Jeden die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen: und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die

---

[38]) Vergl. Parerga, I. Bd. S. 143.

Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas bietet."

Der erste Schritt auf dem Wege zur Erlösung von all' diesem Uebel ist die Erkenntniß, daß die vielen Wesen da um uns her nur Formen Eines Willens und daher in ihrem innersten Grunde mit uns identisch sind. Alle Vielheit beruht „auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich, da das Viele sich nur entweder als neben einander oder nach einander denken läßt;" Raum und Zeit aber sind, nach Schopenhauer wie nach Kant, nur „die Form unseres eigenen Anschauungsvermögens" und „dem wahren Wesen der Welt fremd;" auch die Vielheit daher ist es: alle Vielheit ist nur scheinbar: „das Ἓν καὶ πᾶν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen." Die praktische Einsicht nun, vermöge deren das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wieder erkennt, ist das Mitleid, welches zur Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit führt. Der mitleidige Mensch allein ist der gute — „alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht;" — und der Gute lebt nicht moralisch isolirt, sondern sieht in jedem Andern ein „Ich noch einmal" — das uralte Wort der Veda lebt in ihm: „Tat twam asi!" („Dieses bist Du!")

Ist nun aber das Durchschauen des Gaukelspiels, welches uns eine Vielheit von Wesen vortäuscht, die unmittelbare Erkenntniß der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, in einem hohen Grade der Deutlichkeit vorhanden, so daß der Mensch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinigen betrachtet und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignet; so wendet sich sein Wille vom Leben ab: jene Erkenntniß wird zum „Quietiv" alles und jedes Wollens: ihm

schaudert jetzt vor den Genüssen, in denen er die Bejahung des Willens zum Leben erkennt, — er gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung und gänzlichen Willenslosigkeit: zur Askese des Heiligen. Durch die vollkommene Verneinung alles Willens gelangt er zur Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein Leiden ist. — Was liegt vor ihm? Nichts von unserer Welt. „Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts." Mit diesem Worte schließt Schopenhauer's Hauptwerk, dessen Inhalt er selbst in dem einen Satz zusammengefaßt hat: „Die Welt ist die Selbsterkenntniß des Willens."

Schopenhauer's System wird gegenwärtig vielleicht Niemand für haltbar ansehen; und man kann nicht behaupten, daß es von Widersprüchen frei ist, obwohl es davon nicht so viele enthält, wie die Gegner Schopenhauer's oft vorgeben, und nicht mehr, als manche andere hochgefeierte Lehre. Die Möglichkeit, daß ein so mächtiger Geist wie der seinige Widersprüche übersehen konnte, die sehr kleine Geister zu bemerken vermögen, hat er selbst erklärt, indem er sagte: „Eine gefaßte Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles ihr Widersprechende." Und doch hatte Schopenhauer — der über den Werth seiner eigenen Leistungen mit derselben Offenheit und Rückhaltlosigkeit wie über alles Andere sprach — das Recht zu sagen: „Die Menschheit hat Manches, was sie nicht vergessen wird, von mir gelernt, und meine Schriften werden nicht untergehen."

Durch Schopenhauer zuerst ist die Frage nach dem Werthe des Lebens mit dem ganzen Nachdrucke, der ihr gebührt, erörtert worden; und die Menschheit hat durch ihn gelernt, für immer mit dem Optimismus zu brechen. Nicht, wie behauptet worden ist, sein Pessimismus war es, der ihm die meisten An-

hänger verschafft hat, — im Gegentheil, sein Pessimismus, seine Verurtheilung des Lebens überhaupt, erregte den meisten Anstoß — sondern sein Kampf gegen den thörichten oder unehrlichen Optimismus war es, der ihm viele Freunde zugeführt hat. Der Optimismus mit seiner Lehre, daß „Alles sehr gut" ist, ist ein Haupthinderniß, daß es mit der Menschheit besser werde. Und er erzeugt leicht unberechtigte Ansprüche auf Glück und macht eben dadurch die Menschen unglücklich. Sehr gut sagt Schopenhauer in seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit:" „Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange, sehr glücklich zu sein. Dies hat auch Goethe's Jugendfreund, Merck, erkannt, da er schrieb: „Die garstige Prätension an Glückseligkeit und zwar an das Maß, das wir uns träumen, verdirbt Alles auf dieser Welt. Wer sich davon losmachen kann und nichts begehrt, als was er vor sich hat, kann sich durchschlagen." Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang ꝛc. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. Aber schon darum ist Jenes weise und rathsam, weil sehr unglücklich sein gar leicht ist, sehr glücklich hingegen, nicht etwa schwer, sondern ganz unmöglich." — Die Frage nach dem Werthe des Lebens hat Schreiber dieses an einem andern Orte[39]) behandelt. Das Ergebniß der Betrachtung war, daß weder der Optimismus noch der Pessimismus eine haltbare Ansicht ist, sondern nur die, welche George Eliot den „Meliorismus" nennt: der Glaube an den Werth des Lebens und an die Fähigkeit und Pflicht, ihn zu erhöhen.

Die zweite Lehre Schopenhauer's, welche die Menschheit „nicht vergessen wird," ist die Bestimmung, daß im Menschen,

[39]) Moralphilosophie. II. Abschnitt. Kap. 3.

wie in allem Lebendigen, der Wille das Primäre und der Intellekt das Sekundäre ist. „Die Vernunft ist die Laterne, die dem Willen den Weg zeigt:" nur der Wille setzt Ziele, deren Mittel die Intelligenz erkennt. Der gute Wille setzt gute Ziele und der böse schlechte; der Verstand dient dem einen wie dem andern. Fichte, auf dessen Einwirkung Manche jene Schopenhauer'sche Lehre zurückführen wollten, war von derselben — wenn er auch viel vom „Triebe" redet — sehr weit entfernt: denn ihm, wie Kant, war die Vernunft, die Intelligenz das wahre Wesen des Menschen.[40])

Ein anderer großer Vorzug der Schopenhauer'schen Philosophie ist, daß dieselbe nicht in dem, noch bis in dieses Jahrhundert fortwirkenden mittelalterlichen Dualismus von „Natur und Geist" befangen ist, sondern den Menschen in seinem Zusammenhange mit dem gesammten Naturleben darstellt. Die Natur ist nicht geistlos — haben die Thiere nicht Bewußtsein? — und der Menschengeist ist nicht etwas der Natur Fremdes, sondern selbst ein Theil von ihr. Mit dem Materialismus ist Schopenhauer in Vielem einverstanden. Denen, welche von der „rohen Materie," dem „bloßen Staub" mit Nichtachtung sprechen, entgegnet er: „Kennt ihr denn diesen Staub? Wißt ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, in Wasser aufgelöst, als Krystall anschießen, wird als Metall glänzen, wird den elektrischen Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äußern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reduzirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier

[40]) Werthvolle Bestätigungen dieser Schopenhauer'schen Ansicht enthält G. H. Schneider's Buch „Der thierische Wille" (Leipzig 1880) — das beste Werk über das thierische Seelenleben, welches wir besitzen.

gestalten und aus ihrem geheimnißvollen Schooß jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid." Wie der Materialismus lehrt Schopenhauer, daß die Intelligenz „die Natur zur Voraussetzung hat, in Folge deren Entwicklung bis zu thierischem Wesen sie allererst eintreten kann:" daher kein Bewußtsein ohne Gehirn. „Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, wesentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn bloß logirte, und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß," sagt Schopenhauer, „Manchen zu unsinnigem Verfahren und Abstumpfung seiner Geisteskräfte verleitet, wie denn z. B. Friedrich der Große einmal versucht hat, sich das Schlafen ganz abzugewöhnen. Die Philosophieprofessoren würden wohl thun einen sogar praktisch verderblichen Wahn nicht durch ihre katechismusgerechtseinwollende Rocken-Philosophie zu befördern. Man soll sich gewöhnen, seine Geisteskräfte durchaus als physiologische Funktionen zu betrachten und danach sie zu behandeln, zu schonen, anzustrengen u. s. w." Was Schopenhauer den Materialisten vorwirft, ist, daß sie sich einer gar zu intimen Bekanntschaft mit der „Materie" rühmen und sich wohl gar einbilden, die Natur sei weiter nichts als Stoß und Gegenstoß, und daß sie unterlassen daran zu denken, daß die Materie zunächst nur Vorstellung ist und „kein Objekt ohne Subjekt" besteht. Die Wahrheit zu sagen, der „krasse und stupide"[41]) Materialismus, wie ihn Moleschott und Büchner darstellen, war ihm sehr zuwider, und seine Briefe sind reich an Kraftstellen über denselben. — Interessant ist es, daß schon vor Darwin Schopenhauer die Abstammung des Menschen vom Affen lehrte[42]) — wie er denn überhaupt mit diesem großen Forscher

[41]) Ueber den Willen in der Natur. S. X.
[42]) Parerga und Paralipomena. II. Bd. S. 163.

manche Berührungspunkte hatte: man braucht nur gewisse seiner metaphysischen Lehren in's Physische zu übersetzen.

Unter „Metaphysik" verstand Schopenhauer „jede angebliche Erkenntniß, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder populär zu reden, über das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht." Er rühmte nun zwar an seiner Philosophie, sie „rede nie von Wolkenkukuksheim, sondern von dieser Welt; d. h. sie sei immanent, nicht transscendent;" und er machte geltend, „der Intellekt sei physisch, nicht metaphysisch," sei ursprünglich nur zum Dienste des Willens da, dieser aber betreffe „bloß die Dinge in der Natur, nicht aber irgend etwas über diese Hinausliegendes;" und er erklärte: „Die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt muß etwas sein, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist;" jedoch hat er selbst auf eine metaphysische Auslegung der Welt nicht verzichten wollen. Es hat aber in manchen seiner einzelnen Lehren und in seiner Kritik der Systeme Anderer sehr viel dazu beigetragen, uns von dem Glauben an die Möglichkeit einer Metaphysik irgend welcher Art zu befreien; daher zu hoffen, daß er der letzte große Metaphysiker gewesen ist. Es ist zu hoffen: denn zu beklagen ist es, wenn kostbare Geisteskraft, die der Menschheit Segen bringen könnte, auf etwas verschwendet wird, wovon man nichts wissen kann.

Schopenhauer hat wieder einmal daran erinnert, daß Philosophie Kosmologie und nicht Theologie, oder, deutsch zu reden, Weltweisheit und nicht Gottesgelahrtheit ist — daß sie eine Wissenschaft ist, und es daher „durchaus nicht damit zu thun hat, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß;

sondern bloß damit, was sich wissen läßt.“ „Philosophie . . . hat keine Glaubensartikel: demzufolge darf in ihr nichts als daseiend angenommen werden, als was entweder empirisch geradezu gegeben, oder aber durch unzweifelhafte Schlüsse nachgewiesen ist.“ Das Vorgeben unbefangener Wahrheitsforschung mit dem Entschluß, die Volksmetaphysik „zum Resultat, ja zum Maßstabe und zur Kontrole derselben zu machen,“ erscheint ihm als unerträglich. „Bisweilen fühlt man sich versucht zu glauben,“ sagt er über gewisse philosophische Schriftsteller, „daß sie ihre ernstlich gemeinten philosophischen Forschungen schon vor ihrem zwölften Jahre abgethan und bereits damals ihre Ansicht vom Wesen der Welt und was dem anhängt, auf immer festgestellt hätten; weil sie, nach allen philosophischen Diskussionen und halsbrechenden Abwegen, unter verwegenen Führern, doch immer wieder bei dem anlangen, was uns in jenem Alter plausibel gemacht zu werden pflegt.“ Schopenhauer ging bei seiner Auffassung der Welt nicht von irgend welcher ungerechtfertigten Voraussetzung aus, sondern betrachtete sie unbefangen auf ihren eigenen Gehalt und Werth und bekämpfte alle Lehren über sie, die ihm als irrthümlich erschienen. „Obwohl oft gesagt worden,“ bemerkte er, „daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebenso sehr bestrebt sein soll, jeden Irrthum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrthum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntniß, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so giebt es keine unschädlichen Irrthümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrthümer.“

Wie August Comte und Ludwig Feuerbach machte auch Schopenhauer geltend, daß der Religion die theologische Form nicht wesentlich sei. „Dies bezeugt,“ bemerkt er, „die auf Erden am zahlreichsten vertretene Religion, der uralte, jetzt 370 Millionen Anhänger zählende, höchst moralische, ja asketische, sogar auch den zahlreichsten Klerus ernährende Buddhaismus, indem er einen solchen Gedanken“ (daß eine Gottheit die Welt geschaffen habe) „nicht zuläßt, vielmehr ihn perhorreszirt und ex professo, nach unserm Ausdruck, atheistisch ist.“ Die abendländischen Völker haben sich so sehr an die monotheistische Gestalt der Religion gewöhnt, daß ihnen „Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist.“ „Den Priestern,“ sagt Schopenhauer, „sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur in Folge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht etwa nur einzelne, ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur ein Mal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Occident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solcher geistlichen Mördergruben waren) in 300 Jahren 300 000 Menschen Glaubenssachen halber, auf den Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.“

In Schopenhauer's Ethik enthält seine Lehre, daß die wirkliche moralische Kraft das Mitleid ist (auf welches er auch die reine Liebe zurückführt), einen Kern von Wahrheit, obwohl sie für sich allein nicht zulangt; sie ist gewissen Lehren Comte's, Feuerbach's und Darwin's und, vor Allen, des Christenthums verwandt. Werthvoll ist in seiner Gerechtigkeitstheorie die

Bestimmung, daß alle Strafe nur vorbeugend sein, den Schutz der Gesellschaft zum Zwecke haben darf: sie geht wesentlich auf die Zukunft, nicht auf die Vergangenheit, sie wird zugefügt, damit nicht gefehlt werde, nicht bloß darum, weil gefehlt worden ist. „Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache, und kann keinen anderen Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das Erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit und ethisch nicht zu rechtfertigen." Endlich hat Schopenhauer's Ethik auch das Verdienst, zuerst in Deutschland die Rechte der Thiere vertreten zu haben.

Schopenhauer hat den Menschengeist ein gutes Stück vorwärts gebracht. „Uns aber liegt ob, das Geleistete anzuerkennen, es dankbar und mit reinem Sinne aufzunehmen und dann nach Kräften zu möglichster Vollkommenheit weiter zu bilden."

Druck von Oswald Schmidt, Reudnitz-Leipzig

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	OCT 27 1950		

